ZNAK

MIESIĘCZNIK

PIĘĆDZIESIĘCIOLECIE ODZYSKANIA NIEPODLEGŁOŚCI

Wybór tekstów:

A. Próchnik: POTRZEBA HISTORII • St. Głąbiński: ORĘDZIE RADY REGENCYJNEJ • I. Daszyński: RZĄD LUBELSKI • M. Seyda: WYZWOLENIE WIELKOPOLSKI • J. Moraczewski: BILANS OTWARCIA • St. Grabski: KU JEDNOŚCI • St. Głąbiński: W. WITOS • St. Grabski: PIERWSZY SEJM • A. Krzyżanowski: JÓZEF PIŁSUDSKI • R. Dmowski: NIEMCY

Stanisław Stomma . . KTÓRY NURT WYGRAŁ?
Bohdan Cywiński . . . EDUKACJA NIEPOKORNYCH
Zenon Szpotański . . . POLSKA A CZECHY
Antoni Tokarczyk . . . PODRÓŻ DO GRANIC MOŻLIWOŚCI

Julian Aleksandrowicz, Regina Knapik:
WYCHOWANIE DLA PRZYSZŁOŚCI

KRAKÓW
LISTOPAD – GRUDZIEŃ (11-12)
Rok XX 1968
173-174

ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski, Władysław Stróżewski, Halina Bortnowska, Stanisław Grygiel

REDAKCJA

Hanna Malewska (redaktor naczelny), **Halina Bortnowska** (sekretarz redakcji), **Władysław Stróżewski, Stanisław Grygiel, Franciszek Blajda**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 271-84
Redakcja przyjmuje w godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 501-62
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 45.—; półrocznie zł 90.—; rocznie zł 180.—

Wpłaty na konto administracji, Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-14-831

Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu", Kraków, ul. Worcella 6, PKO nr 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy

Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 63.—; półrocznie zł 126.—; rocznie zl 252.—

Prenumerata przez wpłaty na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wronia 23, PKO nr 1-6-100024

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

Cena zeszytu zł 12.—

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna** 12 oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Nakład 7000 + 350 + 100. Arkuszy druk. 15. Papier druk. sat. kl. V 61 × 86 65 g. Maszynopis otrzymano 18 października 1968 r. Druk ukończono w grudniu 1968 r.
Zam. nr 416 18 X 1968 r. L-7
INDEKS 38420

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 1, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

ROK XX
Nr 173–174 (11-12)
Listopad-Grudzień 1968
KRAKÓW

STANISŁAW STOMMA

KTÓRY NURT WYGRAŁ?

Z osobistych wspomnień z lat dziecinnych zachowałem w pamięci taki szczegół, że w czasie pierwszej wojny światowej dorośli rozmawiający o polityce — a rzecz zrozumiała mówiło się stale o polityce — mówili wciąż na temat „orientacji". To słowo było na ustach wszystkich, bo sprawa orientacji była wszak centralnym problemem rzeczywistości polskiej.

Jakie były wtedy „orientacje"? Także w repertuarze wspomnień własnych pozostało dowcipne powiedzenie pewnego działacza narodowo-demokratycznego, że najliczniejszą i najsilniejszą jest orientacja „żołądkowa". Rzeczywiście, olbrzymie trudności aprowizacyjne i coraz powszechniejsza bieda wpływały niemało na urabianie poglądów politycznych. Czynnik ten w okupowanej przez Niemców i Austriaków Polsce działał — rzecz zrozumiała — coraz mocniej przeciwko Państwom Centralnym. I już samo to uzasadniało wrogość społeczeństwa polskiego wobec Niemców.

Wspomniałem tu o „orientacji żołądkowej", bo element ten wymaga uwzględnienia w ocenach i wniesienia odpowiedniej poprawki historycznej. Jednak nie był to wyłączny czynnik decydujący. Obok orientacji „żołądkowej", istniały też orientacje oparte na spekulacji politycznej i wysnuwanych stąd wnioskach, dotyczących sprawy polskiej. „Sprawa Polska" to było drugie słowo magiczne, któremu wydarzenia wojny światowej nadały nagle sens aktualny i dynamiczny.

Aby uzyskać prawidłowy obraz orientacji politycznych w czasie I Wielkiej Wojny Światowej, uwzględnić trzeba więc poprawkę na rzecz orientacji „żołądkowej". Poprawka druga dotyczyć po-

winna lojalizmu. Rozróżnienie bardzo istotne. Orientacji politycznych tego czasu nie należy identyfikować z postawą lojalizmu. Przez „orientacje" rozumiem kalkulacje polityczne w odniesieniu do „sprawy polskiej", kalkulacje wiążące polski program niepodległościowy z polityką tego lub innego mocarstwa. Lojalizm natomiast, jako taki, nie stanowił koncepcji programowej, zawierającej propozycje rozwiązywania „sprawy polskiej". Po prostu wyrażał się postawą lojalności wobec mocarstw.

TRÓJLOJALIZM

Prof. Stefan Kieniewicz stwierdza w swojej *Historii Polski 1755—1918*, że na początku I Wojny Światowej w polskich sferach burżuazji i ziemiaństwa dominowała postawa trójlojalizmu. Zagłębiając się w lekturę pamiętnikarską i monografie historyczne tamtych czasów znajdujemy pełne potwierdzenie tej opinii S. Kieniewicza. Trójlojalizm był rzeczywiście mocno osadzony. Lojalizm był postawą dominującą w zaborze rosyjskim, austriackim i pruskim, ale — bardzo się zastrzegam — nie można tego identyfikować z orientacją.

Różnicę najwyraźniej widać na przykładzie zaboru pruskiego. Społeczeństwo Wielkopolski przyjęło postawę lojalistyczną. Posłowie polscy w Reichstagu głosowali za kredytami wojennymi. Prasa polska podnosiła sukcesy armii niemieckiej, nawoływała do nabywania pożyczki wojennej (*Kriegsanleihe*) itd. Cały polski, doskonale zorganizowany, aparat społeczny, działał w sposób harmonizujący z wyznaczonymi potrzebami wojennymi. Nie bylo w zaborze pruskim w czasie wojny żadnego buntu, żadnego sabotażu politycznego. Przejawiała się w ten sposób dyscyplina społeczna i państwowa, w którą społeczeństwo polskie zaboru pruskiego zostało wdrożone. Ale za tą zewnętrzną dyscypliną i lojalnością nie stała żadna koncepcja polityczna. Odwrotnie, politycznie społeczeństwo Wielkopolski i Pomorza pozostało odporne i oporne wobec sugestii politycznych z Berlina. Jak wiadomo, w Poznańskiem dominowały wpływy endeckie. Toteż w głębi duszy Wielkopolanie byli orientacji prorosyjskiej. Z cierpliwością wyczekiwano klęski Niemiec. Tę rzeczywistą orientację pokrywał zewnętrzny lojalizm.

W zaborze pruskim nie było orientacji proniemieckiej. To fakt, który trzeba wyraźnie sobie uświadamiać. Orientacja proniemiecka zjawiła się tu w toku lat wojennych, ale zrodziła się w Królestwie, w Warszawie, więc na terenie b. zaboru rosyjskiego. Nosicielami jej byli tzw. „aktywiści" w Warszawie. O tym za chwilę.

Lojalizm w zaborze austriackim był zjawiskiem normalnym.

Jedynie tylko w tym zaborze Polacy uzyskali rzeczywiście szeroką autonomię. Galicja była krajem rządzonym przez Polaków. Polska była administracja, szkolnictwo. We Lwowie obradował Sejm Krajowy. Kontrast z pozostałymi zaborami był ogromny. I trudno się dziwić, że kiedy wojna wybuchła, społeczeństwo polskie Galicji miało duże obawy, aby zwycięskie hufce wojsk carskich nie wkroczyły do Krakowa, prawdziwej podówczas stolicy swobodnej kultury polskiej. Toteż lojalizm proaustriacki przyjął w roku 1914 formy ostentacyjne. Zaraz po wybuchu wojny najwybitniejsi przedstawiciele społeczeństwa galicyjskiego wysłali samorzutnie adres wiernopoddańczy do cesarza Franciszka Józefa, kończący się tradycyjnymi już słowami: „przy tobie Najjaśniejszy Panie stoimy i stać chcemy". Adres ten podpisali wszyscy czołowi luminarze społeczeństwa polskiego w Galicji z X. Arcybiskupem Metropolitą Sapiehą na czele.

Otóż także w Galicji ten powszechny i głęboki lojalizm wobec Monarchii Habsburskiej nie pokrywał się z tym, co by można nazwać orientacją austriacką. W każdym razie pokrywał się tylko częściowo. Pod wspomnianym adresem podpisani byli między innymi X. Metropolita Sapieha, Książę Witold Czartoryski, Hr. Skarbek. Otóż wymienieni sympatyzowali raczej z endecją i nie byli zwolennikami orientacji austriackiej.

Najbardziej dziwnym i dotąd dyskutowanym zjawiskiem był lojalizm w zaborze rosyjskim. Na przełomie XIX i XX wieku zaznaczył się silny proces asymilacji państwowej wyższych warstw społeczeństwa polskiego w Królestwie. W tym kierunku działały wpływy „Ugodowców" i później też szkoła polityczna Narodowej Demokracji. Pomyślny rozwój ekonomiczny i znaczne zelżenie ucisku politycznego forytowały tendencje ugodowe. Mimo to było niespodzianką historyczną, że w roku 1914 lojalizm prorosyjski przejawił się tak mocno.

W pismach prof. Mariana Zdziechowskiego znajdujemy słowa gorącego, płomiennego oburzenia z powodu faktu, że w Warszawie 1914 r., w czasie przemarszu wojsk rosyjskich publiczność polska zgromadzona wzdłuż ulic obsypała kwiatami piechotę rosyjską i kozaków. Także z własnych przeżyć utkwił mi w pamięci fakt, że w niektórych dworach polskich na Litwie modlono się wieczorami kolektywnie za powodzenie oręża rosyjskiego. W dworach na Litwie, gdzie wtedy jeszcze tak żywa była tradycja roku 1863, gdzie jeszcze dożywało swoich dni wielu byłych powstańców. Ta zmiana nastroju była z pewnością następstwem politycznej akcji Narodowej Demokracji.

Izabella Lutosławska, należąca do kręgu osób najbliższych Romanowi Dmowskiemu, opisuje w swoim pamiętniku taką charak-

terystyczną scenę z jakiegoś salonu warszawskiego jesienią 1914. Pewna polska dama opowiadała z zachwytem, jak oglądała przeciągające wojska armii carskiej. Przy tym z ust jej wyrwał się egzaltowany okrzyk: „ci nasi kochani kozacy". „No, no, proszę Panią" — zreflektował ją za to obecny tam Roman Dmowski. Scena bardzo znamienna. Owym krytycznym „no, no" Dmowskiego przedstawiciel orientacji rosyjskiej hamował przejawy bezkrytycznego lojalizmu.

ORIENTACJE

Najnaturalniejszym zjawiskiem była orientacja austriacka. Wypływała z lojalizmu, a lojalizm miał psychologiczne uzasadnienie. O ile jednak była zrozumiała, o tyle jako program polityczny nie miała dużych szans.

Austria była partnerem sympatycznym, wydawała się naturalnym sprzymierzeńcem. Ale partner ten, realnie rzecz oceniając, nie miał dużego wpływu na kształtowanie polityki międzynarodowej.

W ostatnich czasach ukazują się w Austrii monografie historyczne broniące dawnej armii Cesarsko-Królewskiej i jej bojowej wartości w okresie wojny 1914—1918. Podkreśla się w nich dużą wytrzymałość tej armii, której kadry, choć złożone z tylu narodowości, zachowały dyscyplinę i sprawność przez cztery lata ciężkich doświadczeń wojennych. Wprawdzie rok 1914 przyniósł ciężkie przegrane i utratę 3/4 Galicji, ale — zwracają uwagę dzisiejsi autorzy austriaccy — wtedy na Austrię, nie na Niemcy zwaliły się milionowe masy wojsk rosyjskich i pod ich naporem cofanie się było nieuniknione. Mimo ogromnej przewagi liczebnej przeciwnika udało się ofensywę rosyjską zatrzymać na linii Karpat: przed Krakowem.

Opinie te, odbiegające od tradycyjnych poglądów krytycznych, można rozmaicie oceniać. Faktem jest, że dowództwo Austro-Węgierskie musiało się odwoływać do pomocy niemieckiej i tylko dzięki interwencji niemieckich korpusów udało się w 1915 roku osiągnąć w bitwie pod Gorlicami przełom w wojnie na rzecz państw Centralnych. Zależność militarna od Niemiec była faktem, a to siłą rzeczy degradowało też pozycję polityczną państwa Habsburgów. Tym więcej, że przybierające na sile odśrodkowe ruchy narodowe stwarzały stan kryzysu wewnętrznego. Głos ministerstwa spraw zagranicznych w Wiedniu był majoryzowany przez Berlin.

Wysiłki polskich kół politycznych orientacji austriackiej koncentrowały się na popieraniu przyjętego w Wiedniu — po długich wahaniach — austriackiego planu rozwiązania sprawy polskiej.

Plan ten (*Österreichische Lösung*) przewidywał połączenie Królestwa Polskiego z Galicją i włączenie do monarchii habsburskiej jako jej 3 członu. Tak więc podwójna monarchia: Austro-Węgry miałaby się zmienić w monarchię potrójną: Austro-Polsko-Węgry.

Plan ten popierał krakowski NKN i Koło Polskie w Parlamencie Wiedeńskim. Szczególnie aktywnie na rzecz tego programu angażowali się konserwatyści krakowscy („Stańczycy").

Otóż program ten — z polskiego punktu widzenia dość minimalistyczny — nie miał większych szans realizacyjnych. Berlin od razu odniósł się niechętnie, a po dłuższych jałowych pertraktacjach nastąpiło ostateczne odrzucenie tego planu rozwiązania sprawy polskiej.

Rząd niemiecki uznał za niemożliwe udzielenie zgody na oddanie Austrii całej Kongresówki, zdobytej siłą własnego oręża. Nie do przyjęcia dla Berlina było tak znaczne rozszerzenie terenów monarchii habsburskiej, która sięgnęłaby wtedy aż po Niemen separując Rzeszę Niemiecką od wschodu. Plan więc upadł i orientacja austriacka znalazła się w impasie.

Jak zaznaczyliśmy, orientacja proniemiecka zjawiła się później i na terenie Kongresówki, a nie w zaborze niemieckim. Pojawienie się jej było naturalnym następstwem fiaska orientacji austriackiej. Skoro nierealne okazało się rozwiązanie austriackie, wypłynęły kombinacje proponujące rozwiązanie sprawy polskiej w oparciu o Niemcy. Celem realnym w ramach tej orientacji mogło być państewko polskie, ograniczone do ram Kongresówki, pod niemieckim protektoratem. To się stało programem „Aktywistów" w Warszawie. Niektórzy z nich szli dalej, wysuwając postulat włączenia do przyszłego państwa polskiego także terenów wschodnich z Grodnem i Wilnem. Te dość śmiałe plany popierał wojenny gubernator dla terenu Królestwa Polskiego: generał Beseler.

Orientacja niemiecka osiągnęła pewien — choć efemeryczny — sukces. Był nim tzw. Akt Listopadowy (5/XI-1916) dwóch Cesarzy ogłaszający decyzję utworzenia państwa polskiego. Akt ten krył w sobie wiele dwuznaczności: nie były określone granice przyszłego państwa ani czas utworzenia jego władz i przekazania im rządów. Nie został też wyraźnie określony stosunek zależności od obu mocarstw Centralnych: Niemiec i Austro-Węgier. Realną korzyścią tego aktu — z polskiego punktu widzenia — było postawienie sprawy polskiej na forum międzynarodowym.

Jak wiadomo, realizacja zapowiedzi zawartych w Akcie Listopadowym napotkała na duże trudności. Celem rządu niemieckiego było wyciśnięcie rekruta z ziem polskich, aby zapełnić polską młodzieżą szczuplejące siły własnej armii. Równocześnie ociągano się z organizowaniem polskich władz państwowych i nie było de-

cyzji na przekazanie im rzeczywistej władzy nad krajem. Co gorsza w dowództwie niemieckim pojawił się plan oderwania części terytorium Królestwa i włączenia do Rzeszy — chodziło o tzw. pas ochronny wzdłuż granicy *Schutzstreifen*. Plan ten forsowany przez Ludendorffa rozczarowywał i oburzał polityków polskich. Przegrana wojenna Niemiec przyniosła ostateczne fiasko orientacji niemieckiej.

Orientacja rosyjska nie miała dla wylegitymowania się przed narodem żadnych zapewnień politycznych ze strony partnera, na którego kazała liczyć. Płomienna odezwa głównodowodzącego armii rosyjskiej Wielkiego Księcia Mikołaja Mikołajewicza napisana naprawdę pięknym stylem, zawierała obietnice bardzo ogólne. Reakcyjny rząd carski nie wiązał się wobec Polaków żadnymi zobowiązaniami. Mimo to perspektywy polityczne tej orientacji rysowały się najkonkretniej. Roman Dmowski opierał się nie na obietnicach lecz na kalkulacji. Rachunek polityczny był ostrożny, ale według Dmowskiego prosty jak $2 \times 2 = 4$.

Podstawą rozumowania były następujące przesłanki: Zwycięstwo nad Niemcami będzie miało ten skutek, że Rosja zjednoczy wszystkie ziemie polskie. Po zjednoczeniu Ziem Polskich pod berłem carów czynnik polski będzie miał tak duży potencjał, że polityka rusyfikacyjna stanie się absurdem. Konieczne będzie przyznanie Polakom autonomii i w ten sposób otwarta zostanie droga ku coraz szerszej emancypacji. Poza tym, oczywiście, działało tu przeświadczenie, że Koalicja na pewno wygra, a Niemcy i Austria muszą przegrać.

Tak oto, podsumowując krótko, wyglądały trzy polskie orientacje polityczne w czasie I Wielkiej Wojny Światowej.

CZY CZWARTA ZMIANA?

Mówiliśmy o Dmowskim. Dotąd nie zostało wspomniane inne nazwisko nie mniej, a może nawet jeszcze więcej wtedy głośne. Nazwisko przedtem mało znane, które wypłynęło nagle na powierzchnię życia politycznego w pierwszych dniach Wielkiej Wojny i od razu pojawiło się z pewną aureolą legendy. Oczywiście nazwisko: Józef Piłsudski.

„Czyn legionowy" — jak się to później mówiło patetycznie — Józefa Piłsudskiego spotkał się wtedy, w roku 1914, z bardzo różną oceną. Uogólniając, trzeba na pewno powiedzieć, że Piłsudski nie uzyskał wtedy kredytu politycznego od społeczeństwa polskiego. Zdecydowanie wrogo potraktowały go wszystkie te kręgi społeczne, które były za orientacją rosyjską, a była to orientacja

w b. zaborze rosyjskim przemożna. Niechętnie odniosła się do legionów opinia polska w Poznańskiem. Także w Galicji liczne czynniki, ulegające wpływom Narodowej Demokracji, po cichu i skrycie sabotowały legiony. Przejawem tego była skandaliczna sprawa rozwiązania Legionu Wschodniego.

Toteż gdy legioniści — tzw. I Kadrowa — przekroczyli 6 sierpnia 1914 r. granicę rosyjską, nie witał ich w Kongresówce entuzjazm tamtejszej ludności. Odwrotnie, poza nielicznymi wyjątkami, spotkali się z postawą nieufną, oporną.

Sławoj-Składkowski opisuje w pamiętnikach, jak z patrolem ułanów Beliny zjawił się w Oblęgorku. Dowodzący patrolem udał się do Henryka Sienkiewicza, prosząc, by wyszedł pozdrowić polskich ułanów. Spotkał ich bolesny zawód. „Nie mogę — idziecie z Niemcami" — powtarzał staruszek nieczuły na prośby i perswazje. Podobnie reagowała cała prawie inteligencja w Kongresówce.

Rozczarowania więc były duże i wielka gorycz napełniła serca legionistów, znalazło to wyraz w słowach pieśni „My pierwsza brygada". Pomimo tych niepowodzeń „Czyn legionowy" miał duże echo w Polsce.

Wiadomość, że na arenę wydarzeń dziejowych wkroczyły zbrojne oddziały polskie, noszące opromienione dawną sławą miano legionów, obiegła natychmiast ziemie polskie i jakoś działała na wyobraźnię. Wielu młodych ludzi zafascynowanych tym wydarzeniem spieszyło do legionów. Kadry rosły. Ci ludzie, wpatrzeni w Piłsudskiego, byli bezgranicznie mu oddani.

Bardzo ciekawy szczegół znajdujemy we wspomnieniach Romana Dmowskiego. Jakiś rosyjski generał opowiadał Dmowskiemu z oburzeniem, że na froncie wojsko rosyjskie walczyć musi z polskimi formacjami. „A czy się dobrze biją" — zapytał Dmowski. „Owszem, bardzo dobrze", odpowiedział zdumiony generał. „Uważam — wyjaśnił Dmowski — że utworzenie legionów po tamtej stronie jest błędem politycznym. Ale skoro wojsko takie jest, cieszę się, że bije się dobrze". Taka nuta sympatii do legionów odzywała się w duszy wielu Polaków odmiennej orientacji. I w tym tkwił zarodek legendy.

Legiony Piłsudskiego powstały ze „Związków Strzeleckich" i „Drużyn Strzeleckich", które przed wojną legalnie istniały w Galicji. Władze wojskowe austriackie udzielały zezwolenia, licząc, że w razie wojny z Rosją mogą one stać się zalążkiem dużej siły dywersyjnej. Jak teraz wiadomo, szczególnie protegował te formacje wywiad austriacki. Powiązanie więc z państwem austriackim było dawne i ściśle. A jednak, od pierwszych chwil uformowania się legionów, dzieje ich były nieprzerwanym pasmem ostrych zatargów z wojskowymi władzami austriackimi.

Zaraz na początku odebrano Piłsudskiemu komendę, zostawiając mu tylko parę pułków, które utworzyły sławną I Brygadę. Nad całością objął komendę oficer wyznaczony przez Austriaków. Toteż ta narzucona komenda była przedmiotem antypatii i drwin ze strony legionistów (przezywana „Mendą").

Nie ma żadnych dowodów, aby Piłsudski angażował się na rzecz realizacji rozwiązania polsko-austriackiego. Ustosunkował się do tej sprawy z rezerwą. Dlatego trudno by o nim powiedzieć, że był orientacji austriackiej, pomimo że w oparciu o armię austriacką stworzył swoje formacje. Po prostu, realnie oceniając fakty, rozumiał, że poparcie austriackie nie ma większego politycznego waloru. Natomiast fakty mówią, że w późniejszym okresie starał się raczej o przejście pod protektorat niemiecki.

Jesienią 1914 r., przewidując rychłe zajęcie Warszawy składał ofertę dowództwu niemieckiemu, zawierającą zresztą bardzo dla legionów korzystne warunki. Nic z tego nie wyszło, bo kontrpropozycje zawierały wymogi, których Piłsudski nie był w stanie spełnić. Żądano ni mniej ni więcej tylko wywołania powstania na tyłach rosyjskich.

Czy zabiegi o protektorat niemiecki nad legionami dają podstawę do twierdzenia, że był orientacji niemieckiej?

Momentem przełomowym w stosunkach polsko-niemieckich w czasie I Wojny Światowej był oczywiście Akt Listopadowy proklamujący utworzenie państwa polskiego. Choć z trudem i opornie, zaczęło się tworzenie władz polskich w Królestwie. Powołano Radę Regencyjną — swego rodzaju kolektywną głowę państwa oraz Radę Stanu — surogat rządu. Piłsudski, który przedtem zgłosił dymisję z dowodzenia I Brygadą, teraz zgodził się wejść do Rady Stanu i objąć Departament Wojskowy. Był to Departament na pewno wtedy najważniejszy, bo do niego należeć miało tworzenie nowego wojska polskiego.

Teraz po proklamowaniu „suwerennego" państwa polskiego zaistniała wreszcie możliwość tworzenia wojska polskiego na wielką skalę. Okupanci dawali na to placet, licząc, że wojsko to wyruszy na front i wzmocni ich siły militarne.

Co w tej chwili robi Piłsudski? Krótko po objęciu stanowiska w Radzie Stanu doprowadza do tzw. kryzysu przysięgowego, w wyniku czego następuje rozbicie prac organizacyjnych nad tworzeniem wojska.

Jaki naprawdę sens miał kryzys „przysięgowy"? Czy rzeczywiście chodziło o tekst przysięgi? Oczywiście, szanujący się człowiek nie przysięga wbrew sumieniu. Jednak — po pierwsze — Rada Stanu uzyskała zgodę Niemców na dość przyzwoity tekst przysięgi. Nie było tam mowy o wierności dla Cesarza, a tylko o soju-

szu z wojskiem Cesarza, a sojusz taki przecież przyjmowano. Po drugie przypomnijmy, że sytuacja była przymusowa. Polacy byli mobilizowani do trzech armii zaborczych i tam musieli przysięgać wierność trzem cesarzom. Tak wymuszona przysięga jest w rzeczywistości wypełnieniem rozkazu wojskowego, a w sumieniu nie jest przysięgą. Ten sam sens miałaby i formuła przysięgi narzucona przymusowo nowej armii polskiej. Oczywiście więc, spór o tekst roty przysięgi był dla Piłsudskiego efektownym pretekstem zerwania z Niemcami i rozbicia próby tworzenia wojska polskiego po ich stronie. Skutkiem rozbicia się o tekst przysięgi była likwidacja legionów. Oficerów internowano w Benjaminowie, żołnierzy w Szczypiornie. Wkrótce zaś potem nastąpiło aresztowanie Piłsudskiego i Sosnkowskiego i osadzenie ich w twierdzy w Magdeburgu. Ten dramatyczny akt stanowił zamknięcie współdziałania Piłsudskiego z państwami centralnymi.

Wśród historyków spotkać można opinię, że zerwanie na tle kryzysu o przysięgę było błędem Piłsudskiego. Wtedy bowiem zaistniała możność stworzenia wojska polskiego z prawdziwego zdarzenia. W roku 1918, w chwili załamania się Niemiec stałby na czele dużej armii, która byłaby realnym czynnikiem na szali historii. Z pewnością Piłsudski ewentualność tę brał pod uwagę, ale ją odrzucał. Cel zasadniczy, który wtedy Piłsudski miał na oku był dla niego nadrzędny i ważniejszy nawet niż stanięcie na czele armii. Chodziło mu o zmianę frontu, o przerzucenie się na stronę Koalicji antyniemieckiej. Dlatego prowokował uwięzienie go przez Niemców.

Otóż zgodnie z realizmem ocen, Piłusudski już w początkach 1917 r. nabrał przekonania, że Koalicja wygra, Niemcy przegrają. Zresztą w lutym 1917 r. nastąpiło obalenie caratu. Główny wróg zniknął, pozostawał teraz wróg drugi i jedyny — Niemcy. Trzeba więc było zmienić front. Stąd z całą premedytacją sprowokowanie konfliktu z Niemcami.

Czy to wszystko było z góry zaplanowane, przewidziane? Czy w dniu 6/VIII 1914 r., rzucając na szalę wydarzeń zalążek polskich sił zbrojnych, po stronie państw centralnych — Piłsudski przewidywał właśnie taki rozwój wydarzeń? Czy z góry przewidywał, że najpierw załamie się carat, a wtedy trzeba będzie przerzucić się na drugą stronę? Należy w to wątpić. Nie ma dowodów takiego jasnowidzenia. A zresztą na początku wojny tego rodzaju przewidywanie, rozsądnie biorąc, mogło być tylko hipotezą, jedną z wielu hipotez. Przecie w planie wojennym Niemiec leżała właśnie kolejność odwrotna. Najpierw projektowano załamanie Francji, a później rozprawienie się z Rosją. I były szanse na realizację tego planu. Więc na początku wojny realnie myślący polityk musiał się liczyć z róż-

nymi ewentualnościami, z możliwością pokonania Francji, pokoju kompromisowego z caratem itd.

GENEZA 11 LISTOPADA 1918

Piłsudski wrócił z Magdeburga do Warszawy 10 listopada 1918 r., a 11/XI objął pełnię władzy w Polsce. Była to władza rzeczywiście nieograniczona. Nastąpił moment dyktatury Piłsudskiego, trwający do 20 stycznia 1919 r., tj. do dnia otwarcia Sejmu Ustawodawczego. Władzę tę mu rzeczywiście ofiarowano. Przekazywała ją Rada Regencyjna, ale za mniej lub więcej wyraźną zgodą wszystkich istniejących wtedy partii politycznych. Nie było sprzeciwów. Opinia weryfikowała tę decyzję. Piłsudski stwierdzał później, że ta jednomyślność w akceptacji jego władzy była czymś zdumiewającym, niezwykłym. Czym tłumaczyć ten fakt? Skąd się nagle wzięła ta dyktatura Piłsudskiego?

Porównajmy pozycje i programy na początku Wielkiej Wojny i na końcu. Dmowski od początku zakładał przegraną Niemiec. Piłsudski z nimi się wiązał. A oto w dniu klęski Niemiec i triumfu Koalicji, władzę w Polsce — za ogólną aprobatą opinii — obejmuje właśnie Piłsudski. Sytuacja naprawdę paradoksalna.

Oczywiście, wielką rolę odegrał tu manewr Piłsudskiego, zrywający z Niemcami na tle zatargu o przysięgę. Osadzenie w Magdeburgu było dla Piłsudskiego wydarzeniem zbawiennym. Dzięki temu 11. XI. 1918 pojawiał się jako ofiara niemieckiej przemocy. Bez tego objęcie władzy nie byłoby możliwe.

Znakomity manewr z przysięgą otworzył więc drogę do władzy. Ale to nie tłumaczy wszystkiego. To tylko oczyszczenie się z proniemieckich obciążeń przeszłości. Dyktaturę Piłsudskiego uzasadniały głębsze przyczyny. Zrozumienie ich jest pouczającą lekcją historii. Analizując wydarzenia tamtych czasów wykrywamy dwa istotne czynniki motoryczne.

Czynnik pierwszy — rewolucja.

Jesienią 1918 r. odezwał się czynnik dotąd bierny i milczący — szerokie masy ludzkie, tzw. „doły społeczne". Gdy na skutek klęski wojennej Niemiec naród polski zrywał się do niepodległego bytu, ruch niepodległościowy zbiegał się z ruchem rewolucyjnym mas. I to splatanie się tych dwóch nurtów wytyczało obiektywną sytuację Polski jesienią 1918 roku.

Z jednej strony ruch niepodległościowy absorbował szerokie masy, ciągnął je w nurt narodowy. To siłą rzeczy osłabiało aktywność na froncie rewolucyjnej walki społecznej. Sprawy społeczne schodziły na drugi plan. Malały szanse rewolucji społecznej o cha-

rakterze internacjonalistycznym, a siłą rzeczy malało prawdopodobieństwo zlania się z rewolucją rosyjską.

Z drugiej jednak strony ruch niepodległościowy był oczywiście uwarunkowany sytuacją społeczną w kraju. Rewolucja była faktem, nie można było faktu tego wyminąć. Stąd nieuchronna konieczność radykalizacji ruchu niepodległościowego. Otóż to krzyżowanie się dwóch nurtów siłą rzeczy wyznaczało ludzi zdolnych do sprawowania władzy.

Ze względu na zwycięstwo Koalicji nie był możliwy obóz obciążony zarzutem germanofilstwa, a ze względu na falę rewolucyjną niemożliwy był obóz konserwatywny.

Dmowski nie przywiązywał większej wagi do spraw socjalnych, nie doceniał siły i znaczenia warstwy robotniczej. Problemy chłopskie traktował poważnie i Narodowa Demokracja robiła duży wysiłek, by pozyskać chłopa. Akcja ta nie miała jednak sukcesów wobec postępującej radykalizacji wsi. Faktycznie więc obóz Dmowskiego reprezentował ziemiaństwo i sferę burżuazyjną.

Piłsudski, wybierając rewolucyjną metodę walki o niepodległość liczył na proletariat. Stąd jego przynależność do P.P.S. Socjalizm był dla niego tylko odskocznią. Jak wiadomo, sam później to w ten sposób scharakteryzował, mówiąc, że wysiadł z czerwonego tramwaju na przystanku: niepodległość Polski. Andrzej Micewski twierdzi, że także ów zwrot o wysiadaniu z tramwaju wyraża sytuację fikcyjną, bo naprawdę Piłsudski nigdy socjalistą nie był. W dążeniu do innych celów był socjalistą tylko pozornie. Niemniej przynależność do P.P.S. wiązała go z warstwą robotniczą, stał się człowiekiem lewicy. I to właśnie w momencie przełomowym okazało się decydujące. Temu zawdzięczał dojście do władzy.

Wtedy po raz pierwszy w historii polskiej, proletariat zaważył na szali dziejowej i okazało się, że znaczy więcej niż „warstwy wyższe". To była pierwsza oznaka ich kończącej się roli.

Czynnik drugi to imponderabilia i wartości moralne. Czyn legionowy nie miał fundamentów politycznych i przeto jako akt polityczny był hazardem bez poważniejszego rachunku. Natomiast był apelem patetycznym do imponderabiliów i poruszeniem strony emocjonalnej psychiki polskiej. Otóż niepowodzenia polityczne nie niwelowały znaczenia na tej drugiej płaszczyźnie, gdzie obliczenia są zawsze niewymierne. Zrodziła się legenda i okazało się, że ma ona realny walor polityczny.

Zastanawiająca lekcja historii.

Stanisław Stomma

ODZYSKANIE NIEPODLEGŁOŚCI

Koniec Wielkiej Wojny jesienią 1918 r. przyniósł Polsce, po 123 latach rozbiorów i niewoli, zjednoczenie i niepodległość. Nie łatwo dzisiaj ludziom, dla których prawo narodu do życia we własnym państwie jest czymś oczywistym, w pełni pojąć doniosłość wydarzenia sprzed 50 lat. Ale jest rzeczą pewną, że gdyby przed pól wiekiem Polska nie odzyskała swego bytu państwowego lub nie zdołała go w początkowym okresie utrwalić, nie tylko losy narodu, ale i jednostkowe losy ludzi naród ten składających, musiałyby zmierzać ku ostatecznej katastrofie.

Niepodległość Polski była następstwem wielkiego i złożonego procesu dziejowego. By go ogarnąć nie w jego zjawiskach cząstkowych, trzeba by posługiwać się upraszczającymi uogólnieniami, niosącymi w sobie niebezpieczeństwo schematyzmu. Dlatego lepiej spróbujmy po prostu przypomnieć tamte dni. Ludzie wówczas działający pozostawili pamiętniki, nieraz na wagę pierwszorzędnego dokumentu. Pamiętniki te opisują wydarzenia, rysują koncepcje polityczne i społeczne aktywnych wtedy środowisk, ewokują postacie ludzi, należących dziś do historii.

Wszyscy autorzy tych świadectw mieli swój udział w publicznym życiu odradzającej się Polski. Wszyscy należeli do niezwykłego pokolenia w naszych dziejach. Była to generacja zrodzona po klęsce styczniowej, dorastająca w nocy narodowego ucisku, obarczona zadaniem stworzenia nowych, twórczych idei na miejscu spopielonych iluzji romantycznych. Pokolenie to żyło i działało w okresie najdonioślejszego przełomu w życiu polskim, kiedy wskutek narodowego dojrzewania mas chłopskich i robotniczych, narodził się nowoczesny naród. Pokolenie to wreszcie doczekało się ziszczenia testamentu dziadów i własnych zamierzeń: odbudowania niepo-

dległości — i za to odrodzone państwo podjęło odpowiedzialność.

Niesposób rozstrzygnąć, w jakim stopniu działalność tego pokolenia zdeterminowała takie fakty jak: przełom umysłowy, powstanie nowoczesnego narodu, upowszechnienie rewolucyjnych koncepcji społecznych, zbudowanie państwa — a w jakim stopniu były one wynikiem obiektywnych procesów dziejowych. Ale można zrozumieć, że dla ludzi tamtego pokolenia związek przyczynowy między ich działaniami i końcowymi rezultatami był oczywisty.

Chronologię wyboru, który tu prezentujemy, określają dwie daty: 7 październik 1918 i 10 luty 1919. W tych granicach czasowych mieści się bowiem ostatnia faza kształtowania się niepodległości. Data pierwsza — to proklamacja Rady Regencyjnej będąca świadectwem ostatecznej rezygnacji okupantów z szukania własnego rozwiązania sprawy polskiej; data druga — otwarcie Sejmu Ustawodawczego — oznacza początek normalnego bytu wolnego państwa. Uzupełniają wybór sylwetki dwu osobistości znamiennych dla głównych nurtów politycznych Polski sprzed 50 lat: Józefa Piłsudskiego i Romana Dmowskiego. Teksty pochodzą albo z prac publikowanych, trudno na ogół dostępnych, albo ze źródeł rękopiśmiennych. Prezentujemy ten ilościowo skromny wybór wypowiedzi świadków historii bez próby własnego komentarza w nadziei, że okres rocznicowy umożliwi niejednokrotnie powrót do naszkicowanej tu tematyki.

Mieczysław Pszon

POTRZEBA HISTORII

ADAM PRÓCHNIK:

— A jednak historię tę pisać trzeba, gdyż jest potrzebna. Jest potrzebna mimo wszystkich swych nieuniknionych błędów. Jest potrzebna mimo swych nieuniknionych luk i zniekształceń. Pisze się ją nie roszcząc sobie pretensji do osiągnięcia ideału. Przyszły historyk poprawi błędy dzisiejszego historyka. Uzupełni też luki i białe plamy, gdy warunki zmienione na to zezwolą. Zresztą i on będzie miał wielkie trudności, choć innego rodzaju. Tu obraz za bliski, tam zbyt odległy. Ten ocenia wypadki przez pryzmat współczesności, tamten przez szkła zabarwione poglądami i zapatrywa-

niami swojej epoki. Czyż zresztą jutrzejszemu malarzowi nie przyda się zdjęcie dzisiejszego fotografa?...

Historia ta jest potrzebna, gdyż jeżeli historia czegoś uczy, to przede wszystkim uczy historia najnowsza, której całokształt warunków najbliższy jest warunkom obecnym. Dla demokracji współczesnej bardziej pouczające są błędy demokracji polskiej z czasów przewrotu majowego niż błędy demokracji ateńskiej, dla socjalizmu większą naukę niosą błędy socjalnej demokracji niemieckiej niż błędy Grakchów...

Pierwsze piętnastolecie Polski niepodległej

ORĘDZIE RADY REGENCYJNEJ

STANISŁAW GŁĄBIŃSKI:

Wskrzeszenie państwa polskiego, przynajmniej na obszarze Królestwa Kongresowego, nastąpiło *ipso iure* już z dniem 29 marca 1917 r., odkąd powołany rząd rosyjski pod przewodnictwem ks. Lwowa w publicznej deklaracji obwieścił, że zrzeka się wszelkich pretensji do ziem polskich, a więc przede wszystkim do Królestwa Polskiego. Wprawdzie Królestwo było wówczas w okupacji Niemiec i Austro-Węgier, ale okupacja wedle prawa narodów nie daje żadnych praw własności terytorialnej. Uznawali to także bolszewicy, a z tego tytułu Trocki jako pełnomocnik Rosji żądał dopuszczenia Polski do udziału w traktacie brzeskim. Okupacja przeszkadzała jednak Polakom w ujęciu władzy suwerennej, a to tym bardziej, że z ramienia okupantów istniały instytucje polskie, tymczasowa Rada Stanu, a później Rada Regencyjna z rządem polskim, które rościły sobie pretensje do reprezentowania narodu, ale nie miały chęci ani siły, aby powołać się na dokonane już wskrzeszenie Polski. Stało się to dopiero w orędziu Rady Regencyjnej z dnia 7 października 1918 r., którym wskrzeszenie Polski zostało prawnie przypieczętowane. Fakt, że orędzie to, jak się później przekonaliśmy, zostało wydane w porozumieniu z okupantami, którzy stracili już resztki nadziei na zwycięstwo w wojnie i przygotowywali się do opuszczenia Królestwa, nie tylko nie osłabia jego znaczenia, ale raczej je umacnia, ponieważ stwierdza ponad wszelką wątpliwość, że owe orędzie nie było jakimś aktem przypadkowym, rewolucyjnym, lecz było wyrazem faktów dokonanych. Powołany wskutek niemieckich klęsk wojennych na Zachodzie, pod hasłem pokoju, na zasadzie wytycznych punktów Wilsona, nowy kanclerz nie-

miecki, Maksymilian książę badeński, wysłał w dniu 4 października 1918 do Wilsona notę, z prośbą o wzięcie w rękę spraw pokoju, na podstawach wyrażonych w orędziu do Kongresu USA z 8 stycznia 1918 i w późniejszych oświadczeniach, a podobną notę wysłał także rząd wiedeński. Orędzie z 7 października ogłoszone przez Radę Regencyjną nie było więc niespodzianką dla stron wojujących. Szczególne znaczenie nadało orędziu przyjęcie, jakie znalazło w polskiej narodowej opinii publicznej. Wywołało ono powszechny entuzjazm, utwierdziło bowiem w narodzie świadomość, że jest już wolnym, niepodległym, że sam stanowić będzie o swoich losach. Naród nasz zbyt długo w czasie wojny znajdował się w nerwowym naprężeniu i w ciągłej obawie o swoją przyszłość. Z wyjątkiem zaślepionych polityków „aktywistycznych" nikt nie ufał obietnicom państw zaborczych, dlatego z radością i upojeniem przyjął owo orędzie, pochodzące od ludzi, którzy dotychczas kierowali się wolą wrogów naszego narodu i jego dążeń do zjednoczenia i prawdziwej wolności.

W orędziu z 7 października Rada Regencyjna wbrew dotychczasowym swoim oświadczeniom stanęła na „gruncie ogólnych zasad pokojowych głoszonych przez prezydenta Stanów Zjednoczonych, a obecnie przyjętych przez świat cały za podstawę do nowego urządzenia współżycia narodów" i w tym celu postanowiła: 1) Radę Stanu rozwiązać, 2) powołać zaraz rząd złożony z przedstawicieli najszerszych warstw narodu i kierunków politycznych, 3) włożyć na ten rząd obowiązek wypracowania wspólnie z przedstawicielami grup politycznych ustawy wyborczej do sejmu polskiego, opartej na szerokich zasadach demokratycznych i ustawę tę najpóźniej do miesiąca do zatwierdzenia i ogłoszenia Radzie Regencyjnej przedstawić, 4) Sejm niezwłocznie po tym zwołać i poddać jego postanowieniom dalsze urządzenie zwierzchniej władzy państwowej, w której ręce Rada Regencyjna zgodnie ze złożoną przysięgą władzę swoją ma złożyć".

Można było zarzucić tej odezwie, że Rada Regencyjna, mianowana przez okupantów, narzuciła się w niej wolnemu narodowi polskiemu na „władzę zwierzchnią" aż do decyzji sejmu, wśród powszechnego entuzjazmu jednak nie myślano na razie o formalnościach. Posypały się zewsząd dziękczynne telegramy, w miastach odbywały się uroczyste pochody triumfalne, a w Warszawie w dniu 14 października odbyła się wielka manifestacja niepodległościowa wraz z wojskiem polskim, które pod wodzą generałów uczestniczyło w nabożeństwach dziękczynnych i przemaszerowało przez ulice miasta. Nareszcie odezwał się także swobodnie zabór pruski w imponujący sposób w zbiorowej odezwie z 11 października, podpisanej przez Radę Narodową, przez wszystkie stronnictwa i orga-

nizacje, przyłączającej się do żądania Władysława Seydy wygłoszonego 5 października 1918 w parlamencie niemieckim, że w myśl postanowień Wilsona powstać ma „niezawisłe państwo polskie z wszystkich ziem polskich z własnym wybrzeżem polskim" i stwierdzającej, że „naród cały na całym obszarze ziem polskich i we wszystkich swych warstwach, wspólną opromieniony myślą, tworzy jeden wielki, zwarty a solidarny obóz niepodległościowy". Formalnie występowała Rada Regencyjna imieniem narodu polskiego, obejmując dziedzictwo niepodległej Polski, z którego zaborcy i okupanci już zrezygnowali. Nikt obcy nie ośmielił się już zgłosić po to dziedzictwo.

Wspomnienia polityczne, 1939

RZĄD LUBELSKI

IGNACY DASZYŃSKI:

...Tymczasowy Rząd Ludowy Republiki Polskiej w Lublinie składał się z następujących osób: Daszyński — prezydium i sprawy zagraniczne, St. Thugutt — spr. wewnętrzne, Moraczewski — komunikacje, prof. Dubiel — oświata, Witos — aprowizacja, Ziemięcki — przemysł, Arciszewski — praca i opieka społeczna, Poniatowski — rolnictwo, Marian Malinowski — roboty publiczne, Medard Downarowicz — skarb i kooperatywy, Sieroszewski — propaganda (wiceministrowie — Andrzej Strug, Tadeusz Hołówko i pani Kosmowska), pułkownik Rydz-Śmigły — wojsko. Nadto było dwóch ministrów bez teki: Błażej Stolarski i Tomasz Nocznicki. Tych czternastu ludzi stanowiło „rząd lubelski". Oprócz tego miano p. Leona Supińskiego mianować ministrem sprawiedliwości.

Ten skład gabinetu był wiernym wyrazem sił, które go tworzyły: 5 socjalistów, 5 przedstawicieli chłopskich i 4 przedstawicieli dwóch grup inteligenckich, a obok nich żołnierz bezpartyjny.

Nie myślę tutaj streszczać manifestu rządu lubelskiego. Jest to bardzo obszerne pismo, obiecujące niezwłoczne zwołanie Sejmu Ustawodawczego. Ta obietnica stała się punktem węzłowym polityki polskiej w najbliższych kilku tygodniach. Sejm Ustawodawczy — którego Regencja zwołać nie mogła i nie bardzo chciała, stał się probierzem żądań masy polskiej. Narodowa Demokracja opierała się idei wyborów sejmowych aż do samego niemal ich terminu. Jeszcze w początkach stycznia 1919 r. próbowała utwo-

rzyć zamiast Sejmu „Komitet Narodowy" w Warszawie, a p. Wł. Seyda był u mnie w Krakowie i proponował mej partii wybitne w Komitecie zastępstwo, byle tylko do wyborów nie dopuścić. Propozycję odrzuciłem, a groźba Piłsudskiego, że Komitet każe zamknąć do aresztu, położyła kres tym endeckim pomysłom. Pismo rządu lubelskiego zapowiada dalej bardzo daleko sięgające reformy społeczne w interesie ludu pracującego na wsi i w mieście, począwszy od 8-godzinnego dnia pracy aż do upaństwowienia przedsiębiorstw przemysłowych i górniczych, na wsi zaś przyrzeka wywłaszczenie wielkiej własności na rzecz małorolnych i bezrolnych wieśniaków. Skrajnie demokratyczne żądania polityczne, uszanowanie prawa każdego narodu decydowania o swym losie, gotowość do manifestacji solidarności międzynarodowej — to wszystko razem czyniło z manifestu lubelskiego wspaniały program demokracji polskiej, sięgającej po rządy w narodzie. Rozumiem też zupełnie, że kapitaliści polscy trzęśli się ze zgrozy wobec tego programu. Ale ponieważ jeszcze bardziej trzęśli się wtedy ze strachu przed rewolucją, więc milczeli pokornie, wyczekując cierpliwie dni pomyślniejszych... Bo też panowały stosunki straszne, niosące w sobie możność najdzikszych wybryków. Przez Polskę waliła w dwóch kierunkach ogromna fala jeńców wojennych ze wschodu. W środku zaś czyhały na łup gromady załóg austriackich i bandy dezerterów, rozbijających po drogach. Austriaccy dowódcy albo byli bezsilni, albo obmyślali, co by zrabować i wywieźć z kraju. Zadanie nasze było jasne: opanować koleje, rozbroić załogi, zabrać wojskowe magazyny i dać krajowi administrację.

P. Thugutt siedział dzień i noc nad zbieraniem i mianowaniem „Komisarzy ludowych", mających objąć władzę w powiatach okupacji austriackiej. Pułk. Śmigły tworzył wojsko, co tym łatwiej szło z początku, ile że komendant batalionu *Wehrmachtu* złożył przysięgę na rzecz młodej republiki. Ale żaden wysiłek rządu nie dopiąłby celu, gdyby nie robotnicy! Klasę robotniczą, wyniszczoną przez długą wojnę, ogarnął w tych dniach pamiętnych święty zapał i poryw tak wspaniałego, tak czystego patriotyzmu, że zasługuje ona na podziw i podziękowanie. Należałoby w osobnym dziele opisać ten tydzień w okupacji, jako jedną z najpiękniejszych kart w dziejach robotnika polskiego.

W samym Lublinie setki robotników i chłopów wstąpiły do wojska i ćwiczyły się zapamiętale pod miastem. W Radomiu 600 robotników uzbroiło się, rozbroiło załogę i zawładnęło magazynami austriackimi. W Kozienicach lud rozbroił oddział „wehrmachtowców". Skarżysko, Ostrowiec, Wierzbnik, Szydłowiec, Iłża to były punkty władzy, zdobytej przez robotników i chłopów, zgod-

nie działających. W Kieleckiem, Miechowskiem, Piotrkowskiem, chłopi z robotnikami stają do dyspozycji „Komisarzy ludowych".

Ale wszystkich prześcignęli w zapale kolejarze, ratujący pociągi, kasy, magazyny przed grabieżą żołdackich maruderów i band jeńców, ciągnących z niewoli niemieckiej na wschód, w wagonach, na dachach wagonów, na buforach, w żywiołowej wędrówce do domu... Ilu tych nędzarzy wojennych zginęło po drodze, ilu okaleczało, tego chyba nikt już nie stwierdzi... Pociągi pracowały niestrudzenie, byle tylko spłynęła z Polski ta niebezpieczna fala. Ze wschodu zaś uciekały do domu tłumy żołnierzy austriackich. Niemcy utworzyli w Kownie swoją „Radę żołnierską" i pertraktowali potem z rządem polskim (już w Warszawie) o przejazd 300.000 żołnierzy spod komendy „Ober-Ost" — do Niemiec. Toteż codziennie żądałem raportów z kolei i z radością dowiadywałem się o skutecznej pracy naszych kolejarzy.

Udział mój w rządzie lubelskim trwał wszystkiego cztery dni, ale każdy dzień był w tych warunkach wypełniony po brzegi pracą, trwającą do 20 godzin na dobę. W późną noc siedzieliśmy z p. Thuguttem nad przyszłą sejmową ordynacją wyborczą, ale zdaje mi się, żeśmy jej całkowicie nie skończyli, bo już czasu zabrakło.

Nie zapominałem i o Warszawie, gdzie jeszcze „rządziła" Regencja. Należało coś zrobić, aby przygotować Warszawę do jej obalenia i uproszczenia sprawy utworzenia rządu dla całej Polski...

Po południu, ustanowiwszy swoim zastępcą ob. Thugutta, pomknąłem ze Śmigłym autem na Dęblin do Warszawy. W okupacji pruskiej, ciemnym wieczorem, co chwila zatrzymywały posterunki POW nasz samochód, a dowiedziawszy się, że jedzie lubelski minister spraw wojskowych Śmigły, meldowały z dumą o rozbrojeniu pruskich żołnierzy. Był to stereotypowy meldunek od Dęblina do Warszawy. Jeszcze na Pradze jakaś żona inżyniera, uzbrojona w karabin, meldowała, że Prusacy rozbrojeni, ale że most na Wiśle jest pod ogniem karabinów maszynowych. Należało to już widać do przeszłości, bo przejechaliśmy przez most w zupełnym spokoju i mknęliśmy ulicami Warszawy, rozkoszując się widokiem wolnej stolicy z jej bujnym życiem tysięcy ludzi, przechadzających się po chodnikach i omawiających niedawne zwycięskie walki z okupantami. Koło godz. 10 wieczorem mogłem wreszcie powitać Piłsudskiego i jego szefa sztabu. Piłsudski miał żółtą, niezdrową cerę twarzy wskutek szesnastu miesięcy więzienia w Magdeburgu. Był mocno zdenerwowany i bardzo zmęczony. Po długich rozmowach zdecydował, że powierza mi utworzenie gabinetu.

Urzeczywistniły się nasze marzenia: ukoiły się nasze tęsknoty; nie nadaremno lała się krew polska, nie bez skutku pracowaliśmy

dla zdobycia wolności i niepodległości Polski. Oto miałem tworzyć pierwszy prawowity rząd polski, mający rządzić w całej już Polsce, bo chociaż zabór pruski był jeszcze w niewoli, pewnym już było, że do Polski wróci i całość z nią utworzy. Najprostszą było rzeczą dążyć do utworzenia rządu koalicyjnego. Ale położenie masy polskiej było w listopadzie 1918 r. takie, że nie można było o czymś podobnym zamarzyć. Dokoła Polski panowała zwycięska rewolucja. Rosja i Ukraina miały już od roku rząd bolszewicki. W Niemczech doszli do władzy najskrajniejsi socjaliści lewicowi (wraz z prawicowymi), na Węgrzech gotowali się do objęcia rządów komuniści. Polskie klasy posiadające skostniały w „pasywizmie"; chłopi, robotnicy i patriotyczna inteligencja znajdowali się w stanie silnego podniecenia rewolucyjnego. Objęcie rządu przez kapitalistów miejskich czy wiejskich wywołałoby tak silne fermenty w masach, że rozumiały to nawet konserwatywne społecznie sfery w Królestwie i Galicji i nie szły do rządu.

W listopadzie koalicyjny rząd był w Polsce niemożliwym. Piłsudski pragnął tego rządu, lecz i on liczył się z przeszkodami i zdecydował się na rząd ludowy. Oczywiście, że przyszła forma państwa i cały jego układ wewnętrzny zależały od tego, kto stanie na czele narodu jako rząd i w jakim kierunku pewne zasadnicze rzeczy skieruje. Polska potrzebowała i potrzebuje silnej, zdecydowanej demokracji.

Po pięciu dniach pracy mogłem Naczelnikowi Państwa przedstawić listę gabinetu, którego premierem miał być Andrzej Moraczewski.

Na 16 członków gabinetu było 6 socjalistów, 4 ludowców, 4 przedstawicieli stronnictw inteligenckich, 2 kierowników apolitycznych. Spośród tych ministrów „Tymczasowego Rządu Ludowego" sześciu było później ministrami w innych rządach. Pp. Witos, Moraczewski, Iwanowski, Minkiewicz, Ziemięcki i Thugutt nieraz jeszcze służyć będą Polsce na najwyższych stanowiskach.

Pamiętniki, 1926

WYZWOLENIE WIELKOPOLSKI

MARIAN SEYDA:

Wybuch powstania wielkopolskiego nastąpił w dzień po przyjeździe do Poznania (26 grudnia 1918) Paderewskiego wraz z angielską misją wojskową. Stosunki polityczne były już wówczas naprężone w najwyższym stopniu. Z powodu wtargnięcia dywizji

piechoty niemieckiej do powiatu witkowskiego, komisariat Naczelnej Rady Ludowej zapowiedział był 9 grudnia wstrzymanie wywozu żywności do prowincji niemieckich. Dnia zaś 15 grudnia tenże sam komisariat zerwał rokowania z przedstawicielami rządu berlińskiego z powodu udziału w nich wysokich urzędników pruskich, notorycznych wrogów polskości. Atmosfera polityczna była przeto przepełniona elektrycznością. Przyjęcie Paderewskiego, w którym ludność polska Poznania widziała zarazem przedstawiciela Komitetu Narodowego, przybrało charakter potężnego wyładowania się nieprzepartego pragnienia niepodległości i doprowadziło Niemców do ostateczności. Gdy dnia następnego polskie demonstracje patriotyczne trwały dalej, a miasto tonęło we flagach o barwach polskich i koalicyjnych, sformował się po południu pochód niemiecki pod przewodnictwem oficerów pruskich, którzy napadli na biura Naczelnej Rady Ludowej i jednego z banków polskich, w kilku domach zdarli sztandary angielskie i poczęli do ludności strzelać z browningów.

Podziałało to na Polaków jak hasło bojowe. Błyskawicznie zmobilizowały się wszystkie oddziały polskie straży ludowej, straży bezpieczeństwa i POW zaboru pruskiego w sile około dwóch tysięcy ludzi, zajęły „Bazar", gdzie mieszkał Paderewski, i szereg innych ważnych gmachów, sforsowały gmach głównej komendy policji i wzięły stopniowo prochownie, zbrojownie i forty. Niemcy, choć już w większości zdemoralizowani, stawiali opór, sprowadzali wojska z innych miast załogowych, próbowali ratować sytuację. Walki w Poznaniu i jego rejonie przeciągały się do początków stycznia. Z dniem jednakowoż każdym Polacy stawali się coraz bardziej panami położenia, rozbrajali napływające posiłki niemieckie, odbierając im broń i amunicję, wysyłali pociągami do Niemiec rozbrojone oddziały niemieckie załogi poznańskiej, usuwali władze niemieckie, wojskowe i cywilne.

Można powiedzieć, że w Poznaniu zwyciężyło pospolite ruszenie ludności polskiej, zwyciężył patriotyczny odruch. W pierwszych dniach brakło w akcji wojskowej uzgodnienia, brakło jednolitego kierownictwa, brakło też nakazu politycznego. Była jednakowoż jednomyślna, niezłomna wola wszystkich polskich oddziałów wojskowych, wszystkich oficerów i szeregowców, całej ludności cywilnej — wola zrzucenia znienawidzonego jarzma pruskiego, wywalczenia wolności i niepodległości. To rozstrzygnęło sprawę, tym bardziej, że wobec patriotycznego nastroju i bojowego zapału Polaków załamała się do reszty odporność żołdactwa niemieckiego.

Za przykładem Poznania poszła prowincja. Bezpośrednia jego okolica ruszyła zaraz, wysyłając mu posiłki. Do pierwszego więk-

szego starcia z Niemcami na prowincji doszło w bitwie pod Zdziechową w okolicy Gniezna, gdzie walczyły oddziały niemieckie, przysłane z Bydgoszczy, ale bezskutecznie. W przeciągu tygodnia była w ręku powstańców ziemia wielkopolska mniej więcej po Noteć, po linię jezior zbąszyńskich na zachodzie, a na południu z wyłączeniem pasa granicznego, ciągnącego się od Wschowy poprzez Leszno do Rawicza oraz z wykluczeniem powiatu kępińskiego. Wszystkie warstwy społeczeństwa przyłożyły rękę do dzieła i współzawodniczyły w patriotycznym wysiłku. W wielu miastach Niemcy nie próbowali wcale oporu, w innych polska brawura pokonała znaczną liczebną przewagę niemiecką...

Głównodowodzącym sił wielkopolskich z ramienia Naczelnej Rady Ludowej został najpierw kapitan Stanisław Taczak, który rozkazem z 6 stycznia 1919 złączył wszystkie odruchy powstańcze w planową akcję zbiorową, podzieloną na okręgi wojskowe. Dnia 8 stycznia Naczelna Rada Ludowa ogłosiła się władzą już nie społeczeństwa polskiego tylko, lecz obszaru wyzwolonego przez powstanie, a 16 stycznia zamianowała głównodowodzącym generała Dowbora-Muśnickiego, który przystąpił do organizacji regularnej armii na podstawie powołania przez Radę w dniu 17 stycznia trzech roczników pod broń.

Powstanie wielkopolskie było pierwszym polskim powstaniem zwycięskim. Zakres jego był jednak z natury rzeczy ograniczony. Prowincje sąsiednie: Śląsk, Prusy Zachodnie i Wschodnie posiadały dużo wojska niemieckiego i to wrogo wobec Polaków usposobionego; oddziały Heimatschutzu tworzyły się tam i napływały swobodnie. Poprzez Prusy Zachodnie i Wschodnie przelewała się ponadto fala wojsk niemieckich, wracających z Ukrainy i Rosji.

Polska na przełomie dziejów, 1931

BILANS OTWARCIA

JĘDRZEJ MORACZEWSKI:

Żaden kraj nie został wskutek wojny tak zniszczony jak Polska. Przeszło ćwierć miliona budowli leży w gruzach lub zupełnie nie istnieje. Pocisk armatni, ogień, mina, pożoga, ręka żołnierza niszczyły przez cztery lata miasta, miasteczka i wsie. Kanalie z całego świata zwaliły się do Polski i rabowały ją doszczętnie. Rabowało cofające się wojsko rosyjskie pod pozorem ewakuacji, rabowali „nasi wyswobodziciele spod ciemnej gwiazdy" Niemcy, Madziarzy i Austriacy, rabują niezgorzej Ukraińcy. Aby mieć pojęcie o roz-

miarach rabunku przytaczam dane urzędowe o ilości zabranego lub wywiezionego towaru z Polski przez Niemców. Bydła, koni 380.000 ładunków wagonowych, maszyn i narzędzi rolniczych 156.000 wagonów, nawozów sztucznych 60.000 wagonów, surowców, półfabrykatów, fabrykatów i materiałów pomocniczych 20.000 wagonów, maszyn i narzędzi 6.000 wagonów, lokomotyw 1400 sztuk, wagonów kolejowych 42.100 sztuk, sprzętu dla kolejek podjazdowych 20.000 ładunków wagonowych, czyli na 500 kilometrów. Prócz tego zużyto całą produkcję górniczą szczególnie węgla. Drzewo wywieziono, zużyto lub zniszczono 10 milionów wagonów. Co robiono z żywnością, nie potrzeba chyba pisać, gdyż każdy widział to na własne oczy i odczuł na swej skórze. Nie inaczej postępowali Austriacy, którzy rabowali b. Królestwo, ale i b. Galicję z takim samym rozmachem. Śmiało można przyjąć, że zużyto, zabrano, zniszczono lub wywieziono z Polski przeszło 1.000.000 ładunków wagonowych bydła, maszyn, surowców i towarów wszelkiego rodzaju, oprócz olbrzymiej ilości zboża, drzewa i produkcji górniczej. Jasną jest rzeczą, że wskutek tego zniszczono na długi czas przemysł, zrujnowano poważnie rolnictwo. Bezrobocie i głód są u nas tedy nie chwilowym ale długotrwałym, a więc bez porównania groźniejszym zjawiskiem niż w innych krajach Europy.

Koleje i poczty ucierpiały ogromnie wskutek wojny. Przede wszystkim wywiozła Rosja wielką część parku kolejowego szerokotorowego, a Niemcy wywiozły olbrzymią część lokomotyw i wagonów normalnotorowych. A trzeba pamiętać, że w czasie wojny przerobili okupanci wszystkie koleje w b. Królestwie z szerokotorowych na normalnotorowe. Zamiast tedy 5.000 lokomotyw kursujących przed wojną na kolejach b. Królestwa, kursuje obecnie około 1.000. Wagonów posiadamy również jedną piątą część taboru przedwojennego. Z własnych fabryk nie należy oczekiwać ani jednego nowego parowozu przed upływem czterech lat, gdyż tyle czasu potrzeba na zorganizowanie własnej wytwórczości na tym polu.

Okupanci zrujnowali również bez litości poczty, linie telefoniczne i telegraficzne, kable i aparaty. Poznosili przeważną część cywilnych urzędów pocztowych, przed wojną stosunkowo i tak nielicznych. Została się ich zaledwie jedna dziesiąta część. Upłynie dużo czasu zanim się je na powrót zorganizuje. Jakie to pociąga za sobą skutki dla życia gospodarczego nie potrzeba dowodzić. Jak „łatwą i miłą" jest dzisiaj podróż koleją, jak „ułatwioną" komunikacja za pomocą poczty i telegrafu nie potrzeba chyba nikomu uprzytomniać.

Ale rabunki i zniszczenie wojenne to dopiero jedna część obrazu.

Najistotniejszą przyczyną, wytwarzającą w Polsce stosunki nie dające się porównać z warunkami życia publicznego w żadnym innym kraju, niepodobne do stosunków w Czechach, na Węgrzech, Rosji, Ukrainie czy Finlandii to fakt tworzenia państwa z siedmiu części, z których każda przed wojną, lub w czasie wojny znajdowała się w zupełnie różnych warunkach. W połowie listopada składało się państwo polskie z dwóch okupacji, z Galicji i Śląska. Do dzisiaj, tj. do końca lipca 1919 r. przybyło Poznańskie, przybyła reszta Królestwa (Ober-Ost) i Białostockie. Każda z tych części rządziła się, a właściwie była rządzona innymi prawami, administracja każdej części budowaną była wedle innych zasad. Wojna zniszczyła cały aparat rządowy w b. Królestwie Polskim, w ziemiach na wschód od Królestwa, w Białostockiem i Bielskiem tak doszczętnie, że chyba może za jakich 10 lat zdołamy nowy wytworzyć. Aparat rządowy w Galicji i na Śląsku został silnie nadwerężony przez stan, który się tam wytworzył, a który opisaliśmy powyżej.

Jednym słowem Polska nie posiada gotowej maszynerii państwowej. Kto podejmuje się prowadzenia rządów, podejmuje się zadania tworzenia administracji politycznej, skarbowej, kolejowej, pocztowej, sanitarnej, drogowej; podejmuje się organizacji szkół, sądów, opieki społecznej, aprowizacji, podejmuje się wprowadzenia zarządu państwowego do górnictwa, uruchomienia przemysłu, rozpoczęcia robót publicznych etc. W Rosji rząd rewolucyjny obejmował gotowe, urządzone, od dawna istniejące instytucje państwowe z ludźmi, budynkami, inwentarzem, zasobami, doświadczeniem. Trzeba je było tylko przerobić, przemienić. W Polsce trzeba wszystko z niczego i bez środków tworzyć. W Rosji rewolucja obalała władzę potężną, widoczną i odczuwaną w każdym przejawie życia społecznego, w Polsce władza taka do dziś dnia nie istnieje i prędko się nie utworzy.

Oprócz maszyny państwowej posiada rząd każdego państwa dwie potężne siły, dające mu władzę: skarb i wojsko. Obu tych sił państwo polskie w połowie listopada 1918 r. nie posiadało, a skarbu do dziś nie posiada. Polska nie posiada dotąd tak nieodzownej instytucji jak własna mennica, inaczej mówiąc, drukarnia pieniędzy. Mennica tym pilniej jest potrzebną, że na terenie ziem polskich kursuje 8 rodzajów pieniędzy, ułatwiając przez to niesłychanie wzrost lichwy i paskarstwa, uprawianego przez złodziei wszelkiego rodzaju i stanu na ludności. Wskutek braku własnych pieniędzy, zapanowała niepewność w życiu gospodarczym naszego narodu. Fabrykanci, przemysłowcy, kupcy, kapitaliści czekają na utrwalenie się stosunków ekonomicznych, a w pierwszym rzędzie na ustalenie się pieniądza. Wskutek tego zanikła inicja-

tywa prywatna, nie ruszył się przemysł ani ruch budowlany, akcja uruchomienia fabryk napotyka na niezwyciężone trudności. Rząd państwa nie mając pieniędzy nie jest w stanie przejąć na siebie zadania uruchomienia przemysłu w tych gałęziach produkcji, w których kapitał prywatny czeka lepszej koniunktury. Nawet w takich dziedzinach wytwórczości jak górnictwo węgla, produkcja musiałaby ustać bez poparcia państwa. Rząd był zmuszony zaliczkować dotąd 100 milionów marek na płace górników węglowych. Podobne stosunki panują w przemyśle i kopalnictwie naftowym, w kopalnictwie rud, w hutnictwie. Gdyby rząd posiadał nawet potrzebne miliardy do uruchomienia przemysłu, górnictwa i hutnictwa, to i tak nie dałby rady bez pomocy zagranicy, skąd koniecznie trzeba sprowadzić maszyny, surowce i półfabrykaty.

Przecież milion wagonów towarów i inwentarza zabrała nam wojna, a takiej ilości nie zabiera się z kraju bez ciężkich następstw. Bez wrócenia przemysłowi i rolnictwu bodaj części tej darcizny wojennej, nie podobna marzyć o ustaleniu się nowych, czy zresztą jakichkolwiek form i norm życia gospodarczego państwa. Oprócz towaru ogołocono kraj z gotówki. Rosja ewakuując Królestwo wywiozła wszystkie banki, w których przemysł lokował kapitały, lub z których czerpał kredyt. Niemcy i Austriacy pod różnymi pozorami wyduszali z kraju gotówkę, pieniądze metalowe, zasypując nas w zamian bezwartościowymi lub małowartościowymi papierkami. Chcąc napełnić skarb, czy to za pomocą podatków, daniny od majątku, konfiskaty zysków wojennych, czy to w drodze pożyczki dobrowolnej lub przymusowej, czy to w drodze wymiany pieniędzy, będących w obiegu, na nowy polski pieniądz, potrzebny jest aparat skarbowy, choć jako tako działający. Takiego aparatu nie posiadaliśmy w połowie listopada i nie posiadamy po dziś dzień i prędko nie zbudujemy. Bez własnej waluty i bez aparatu skarbowego nie da się przeprowadzić ujednostajnienia administracji w różnych dzielnicach państwa. Jest to pierwszy warunek zjednoczenia Polski.

Nie można myśleć o uregulowaniu budżetu, o utworzeniu systemu podatkowego, o ujednostajnieniu płac, o zwalczaniu lichwy i paskarstwa, o udogodnieniach w ruchu kolejowym i pocztowym, dopóki u nas są w obiegu i korony i 3 gatunki marek i 2 gatunki rubli i karbowańce i hrywny i kaci wiedzą jakie jeszcze rodzaje rubli oberostowych czy koron cieszyńskich.

Również ujednostajnienia wymaga wojsko. Składa się z 9 czy 10 pierwiastków, z których jedna część walczyła przeciw drugiej w ciągu wojny światowej, bądź to z orężem w ręku bądź to politycznie. Tego przeciwieństwa orężnego czy ideowego nie łatwo zapomnąć. Potrzeba dużo czasu, dużo dobrej woli i instynktu pań-

stwowego, zanim z tych pierwiastków wytworzy się jednolita siła zbrojna. W połowie listopada 1918 r. siły polskie były bardzo szczupłe.

Wojska gotowego było:

1) Oddział 3.500 ludzi dobrze zorganizowanych, wyćwiczonych, zaopatrzonych należycie tzw. *polnische Wehrmacht.*

2) Około 10.000 doskonałego żołnierza, ale niekoniecznie dobrze zaopatrzonego w ubranie, w potrzebne tabory, organizowanego dopiero przez rząd lubelski. Były to legiony wracające z tułaczki, obozów jeńców i więzień.

3) Nie dająca się określić liczba pułków polskich z wojska austriackiego. Dezercja przeżarła je tak doszczętnie, że jasnym było, iż bez poboru świeżego rekruta sczezną bez śladu, zostawiając jedynie 5.000 oficerów, demoralizujących się bezczynnością, a w części niezdatnych do użycia.

4) Garść Dowborczyków, w której więcej było oficerów, niż szeregowców, a którzy tworzyli nowe formacje ze zgłaszających się, nie obeznanych z wojną, ochotników.

5) Wreszcie 3 do 4 tysięcy ludzi, walczących we Lwowie.

Razem siła zbrojna Polski nie przekraczała cyfry 25.000 ludzi. Cyfra absolutnie za mała — nie mówię już o obronie granic — ale za mała dla pilnowania magazynów, objektów wojskowych, broni, rynsztunku i sprzętu wojennego odebranego okupantom. Wskutek tak małej ilości wojska rozgrabiła ludność magazyny, ba, zniszczyła koszary, wydzierając okna, drzwi, a posiadając broń odebraną okupantom, groźną była dla tych magazynów i budynków wojskowych, które udało się dotąd ocalić przed grabieżą.

Służbę bezpieczeństwa pełniły najrozmaitsze formacje. W miastach istniały milicje miejskie, zorganizowane dawniej lub organizujące się obecnie, a zbrojne w karabiny odebrane okupantom. Po wsiach tworzono milicje gminne i ludowe. W okupacji austriackiej i w Galicji istniała i gospodarowała na swoją rękę żandarmeria polowa, zdemoralizowana, rabująca, łapownicza na wskroś, jak za dawnych austriackich czasów. Zdjęli bączka z czapek a nałożyli orzełka, ale ducha swego ani metod nie zmienili. Część straży skarbowej przemieniła się w straż graniczną dla pilnowania granicy zachodniej. Kolejarze zorganizowali straż kolejową, mającą pilnować budynków, magazynów i torów kolejowych. Narodowa Demokracja poczęła tworzyć białą gwardję, tzw. straż obywatelską. W Warszawie liczyła przeszło 3.000 ludzi. Polska Partia Socjalistyczna formowała milicję ludową, której liczba w całym kraju sięgała 6.000. Również lewica pepeesu i socjaldemokracja K.P. i L. tworzyły swoje formacje bojowe. Miasto i wieś zbroiły się w broń odebraną okupantom. Wobec wielkiego napięcia rosnącego z dnia

na dzień między partiami, tworzącemi te formacje, spodziewano się lada chwila wybuchu walk ulicznych. Strzelanina na ulicach miasta należała do rzeczy powszednich. Zwłaszcza nocami zdawać się mogło, że bratobójcza walka już się zaczęła, tak gęsto strzelano w Warszawie, Lublinie, Łodzi i innych miastach.

Z żywnością nie było najgorzej w połowie listopada 1918 roku. Wprawdzie okupanci zdołali po żniwach wywieźć do siebie bardzo dużo, bo około 12.000 wagonów zboża, nie udało im się jednak zabrać całej tej części zbiorów, którą na rekwizycję czyli rabunek wyznaczyli. Jasnem wprawdzie było, że zapasów własnych nie wystarczy do nowych zbiorów, licząc się jednak z możliwością dowozu i kupna zboża w Ameryce, można było mieć nadzieję uchronienia ludności od śmierci głodowej na przednówku. Nie byłoby żadnych trudności z wyżywieniem miast do połowy a może i do końca maja, gdyby transporty dochodziły do miejsca przeznaczenia. Tymczasem droga, którą zboże musiało przechodzić ze wsi do miasta najeżona była zbyt wielką liczbą rogatek. Pierwszą rogatkę stawiała służba folwarczna. W czasie strejku, a mnożyły się strejki coraz bardziej, zbrojnie strzegła jakiegokolwiek wywozu z folwarku, nie troszcząc się wcale, że przez to wygładza proletarjat miast i osiedli przemysłowych. Drugą rogatkę obsadziła żandarmeria lub wszelka inna straż bezpieczeństwa, które nie pytając czy powiat posiada czy nie nadmiar żywności, nie zważając na żadne postanowienia i przepustki, broniły wywozu ze swego powiatu. Zatrzymywała żywność straż kolejowa, zawiadowca stacji, komisarz powiatowy. Dopiero gdy po szczęśliwym przebyciu tych wszystkich Scyl, Charybd i Nienasytców ładunek zboża lub kartofli znalazł się w wagonach kolejowych, a wysyłający, pokonawszy szczęśliwie brak wagonów, ruszał z uczuciem ulgi i tryumfu w drogę ku Warszawie lub Zagłębiu, napotykał w sąsiednim powiecie, lub nawet sąsiedniej stacji na te same rogatki, pomnożone jeszcze o miejscowe dowództwo wojskowe, które najspokojniej w świecie rekwirowało rządową żywność, przeznaczoną dla miast, ba nawet dla innych oddziałów wojskowych. Niepewność transportu niesłychanie utrudniała aprowizację a podsycała paskarstwo. Począwszy od dziedzica i służby folwarcznej, a skończywszy na komisarzu powiatowym i wojsku, wszystkie te, swego rodzaju rogatki — a jeżeli nie wszystkie to bardzo wiele z nich — pokątnie sprzedawały zajęte, zarekwirowane czy zatrzymane zboże, mnożąc ilość zboża pozakartkowego, oczywiście kosztem kartkowego, a tymczasem powiększając drożyznę.

A tymczasem liczba ludności miast bardzo szybko rosła. W ciągu dwóch miesięcy: listopada i grudnia wzrosła liczba mieszkańców Warszawy o 120.000 osób. Przyczynił się do tego wzrostu powrót

robotników i jeńców z Niemiec, powrót żołnierzy z Rosji, napływ bezrobotnych z prowincji; napłynęła także wielka liczba uchodźców z Wołynia, Podola i Ukrainy a za nimi fala emigrantów rosyjskich. W podobny sposób wzrastała ludność innych miast. Zarówno pokątna sprzedaż zboża, jak i nagły przyrost ludności miejskiej budził wątpliwości w możliwość wyżywienia do kwietnia a bodaj do marca 1919. Zwłaszcza, że przemycanie zboża za granicę kwitło w najlepsze, zarówno na wschodzie, jak na zachodzie i północy. Im kto głośniej krzyczał „Bóg i Ojczyzna" tym śmielej sprzedawał Niemcom zboże.

Przewrót w Polsce, 1919

KU JEDNOŚCI

STANISŁAW GRABSKI:

Na wniosek Dmowskiego Komitet Narodowy wydelegował mnie do Warszawy z misją zapobieżenia dalszemu rozbiciu społeczeństwa na zwalczające się ostro obozy lewicy i prawicy oraz dawnych zwolenników państw centralnych z jednej, a antyniemieckiej koalicji z drugiej strony i doprowadzenia do kompromisu przede wszystkim z Piłsudskim.

Nie byłem tą misją zachwycony. Znając dobrze Piłsudskiego wiedziałem, że jakikolwiek zawarłby kompromis, będzie to zawsze dla niego chwilowe tylko taktyczne ustępstwo do czasu, póki kompromisu tego nie będzie mógł złamać. Los jednak gabinetu Świeżyńskiego mówił mi, że obóz proaliancki i idąca na jego czele demokracja narodowa w kraju nie ma dość ducha bojowego, by móc się zwycięsko zmierzyć w otwartej walce z Piłsudskim i popierającymi go radykalnymi ugrupowaniami społeczno-politycznymi w Królestwie. Więc poddałem się decyzji Komitetu. Nigdy jednak przedtem ani potem nie wybierałem się w drogę z równie przykrym jak wówczas uczuciem.

Byłem już w pociągu, gdy przybył na dworzec Dmowski, by na odjezdnym do dawanych mi na posiedzeniu Komitetu zleceń dodać jeszcze jedno: dojścia do porozumienia z Żydami, o których dużych wpływach na otoczenie prezydenta Wilsona, a jeszcze większych na Lloyd George'a przekonał się on aż nadto wyraźnie w Stanach Zjednoczonych. Przy tym upoważnił mnie on do oświadczenia, że za wysłanie przez Żydów polskich delegacji do Paryża z poparciem naszego programu terytorialnego — stanie on osobiście na czele akcji, kładącej kres wszelkim objawom antysemityzmu w Polsce.

Ja ze swej strony prosiłem Dmowskiego o jak najspieszniejsze wysłanie do kraju pierwszych dwóch, należycie już sformowanych dywizji armii Hallera. Przejeżdżając przez Włochy zatrzymałem się w Padwie, gdzie znajdowała się kwatera głównodowodzącego armii włoskiej gen. Scipioni. Przyjął on mnie natychmiast dzięki dokumentowi, w jaki zostałem zaopatrzony przez sztab marszałka Focha. Gen. Scipioni zgodził się bez trudu na przesłanie kolejami włoskimi i austriackimi dwóch polskich dywizji, o których dobrze wiedział, gdyż składały się co najmniej w połowie z byłych żołnierzy austriackich, częściowo branych, a jeszcze bardziej dobrowolnie zgłaszających się do niewoli we Włoszech.

Przybyłem do Krakowa rankiem 3-go grudnia. Stanąłem w hotelu Pollera. Choć całą noc jechaliśmy z Wiednia w mocno przepełnionym wagonie, w którym brakowało przy tym paru szyb w oknach i było porządnie zimno, tak iż nie było mowy o zdrzemnięciu się choćby na chwilę, nie czułem ani odrobiny zmęczenia. Świadomość, że jestem w niepodległej już Polsce działała tak podniecająco, że naraz wszystko przedstawiło mi się w o wiele jaśniejszych barwach niż w chwili odjazdu z Paryża.

Toteż ledwiem się umył, przebrał i wypił parę szklanek herbaty posłałem porucznika Malinowskiego do lokalu Komisji Likwidacyjnej, by zawiadomił ją o mym przyjeździe do Krakowa i poprosił o zebranie się jej dla wysłuchania mego referatu o najbliższych zadaniach naszej polityki międzynarodowej i wypływających z nich pracach oraz o zamierzeniach paryskiego Komitetu Narodowego. Porucznik Malinowski wkrótce powrócił powiadamiając mnie, że Komisja Likwidacyjna zbierze się najdalej za godzinę. Po drodze na jej zebranie spotkałem znajomego, który powiadomił mnie, że piłsudczycy wraz z socjalistami rozsiewają po Krakowie wieści, iż Komitet Narodowy, wyzyskując uznanie go przez mocarstwa sprzymierzone za jedyną legalną wobec nich reprezentację Polski, zamierza narzucić się narodowi polskiemu jako rząd siłą presji zwycięskiej ententy, że więc muszę być przygotowany na silne, ze strony socjalistycznej, ataki na całą naszą robotę w Paryżu. Wobec tego zacząłem swój referat od stwierdzenia, że Komitet Narodowy za jedyne swe zadanie uważa przeprowadzenie na konferencji pokojowej naszych narodowo-państwowych postulatów terytorialnych, które też szczegółowo omówiłem, pokazując zebranym kopię przedłożonej przez Dmowskiego prezydentowi Wilsonowi mapy z projektowanymi granicami Rzeczypospolitej. Ale niezbędnym warunkiem powodzenia naszej akcji w Paryżu jest jak najpełniejsza jedność i harmonia wszystkich czynników politycznych w kraju. Harmonia ta istnieje w Galicji i w Wielkopolsce. Jest to już poważnym argumentem na rzecz naszego postulatu silnej Polski. Ale

nie, ma jej w Królestwie. Jadę do Warszawy z tą jedną jedyną misją doprowadzenia do powstania tam takiej samej solidarnej współpracy wszystkich stronnictw, jak istniejąca w Krakowie. Wreszcie wyraziłem nadzieję, że w odnośnych moich staraniach będę mógł liczyć na poparcie Komisji Likwidacyjnej. Rozwinęła się parogodzinna dyskusja na wskroś rzeczowa i świadcząca o dużym politycznym wyrobieniu jej uczestników oraz o pełnym ich poczuciu swej odpowiedzialności przed przyszłością Polski za pobierane w tej dziejowej chwili decyzje. Zadawano mi dużo pytań dotyczących rzeczywistego do nas i naszych postulatów stosunku poszczególnych państw zachodnich. Mówiłem całkowitą prawdę, nie skrywając żadnych dotychczasowych niepowodzeń i przeszkód, na jakie natrafialiśmy i natrafiamy ze strony szczególnie rządu brytyjskiego. Miałem wrażenie, że wyraźne wskazanie, jak wiele zagraża nam z różnych stron wrogich sił, umacniało jeszcze bardziej, wśród zasiadających w krakowskiej Komisji Likwidacyjnej przedstawicieli stronnictw, świadomość konieczności zachowania aż do ustalenia naszych granic jak najpełniejszej solidarności narodowej.

Wiadomość o mym przybyciu do Krakowa rozeszła się szybko po mieście. Toteż do pierwszej w nocy trwały rozmowy z licznie odwiedzającymi mnie działaczami politycznymi, wszystkich działających na terenie Galicji Zachodniej stronnictw. Następnego dnia przybył z Wierzchosławic dla rozmowy ze mną również Witos. Oświadczył mi on, że mimo iż Piłsudski zamianował go ministrem, nie spytawszy się go zresztą o zgodę, nie weźmie on, ani nikt z jego stronnictwa udziału w gabinecie Moraczewskiego i nie pojedzie do Warszawy, bo jest to rząd walki, a nie jedności narodowej, mało co się różniący od rządu lubelskiego, do którego nie dał się wciągnąć, choć się bardzo o to starano. Odwiedził mnie też Daszyński. Po dłuższej rozmowie uznał on konieczność powstania rządu, cieszącego się zaufaniem mocarstw zwycięskiej koalicji i że rządem takim może być tylko rząd reprezentujący wszystkie stronnictwa, przede wszystkim antyniemieckiej orientacji w czasie wojny. Gdym mu jednak zaproponował, byśmy obaj razem podjęli się doprowadzenia do odpowiedniego porozumienia się stronnictw, uchylił się od proponowanej mu przeze mnie wspólnej naszej akcji, obiecał wszakże oddziaływać w tym sensie na warszawskich socjalistów. Zwrócili się również do mnie konserwatyści krakowscy, proponując utworzenie obozu wszystkich społecznie umiarkowanych kierunków politycznych, którego trzonem byłby jak najściślejszy ich sojusz z narodową demokracją. Ofertę tę jednak kategorycznie odrzuciłem. Nazbyt się oni bowiem angażowali do ostatniej chwili po stronie mocarstw centralnych — by bliższe z nimi współdzia-

łanie nie kompromitowało mego stronnictwa w oczach mocarstw sprzymierzonych. Gdy decydowała się cała przyszłość Polski — względom na naszą politykę międzynarodową musiały być podporządkowane wszystkie sprawy naszej polityki wewnętrznej. Może zbyt ostro ich potraktowałem, odpowiadając na pytanie, co mają obecnie robić: „posypać głowy popiołem i pokutować". Byłem jednak mocno zgorszony tym, że w dwugodzinnej przeszło rozmowie nie okazali ci panowie żadnego niemal zainteresowania sprawą przyszłych naszych granic — a jedynie o to się troskali, by nie opanowały Polski prądy społeczno-rewolucyjne.

Wieczorem 4-go grudnia wyjechałem do Warszawy.

Przybyłem do stolicy dopiero koło 10-ej rano. Na dworcu kolejowym oczekiwało mnie paru starych przyjaciół endeków. Zawieźli mnie oni nasamprzód na zebranie kilkunastu najczynniejszych podówczas przywódców demokracji narodowej, którzy starali się przede wszystkim jak najdokładniej mnie poinformować o wewnętrznej sytuacji w kraju, w szczególności o polityce Piłsudskiego — a następnie pojechaliśmy do hotelu Bristol. Kapitan Zwisłocki wprost z dworca udał się do Piłsudskiego, gdyż był on bowiem naprawdę jednym z zaufanych jego ludzi i chciał go poinformować o istniejących w Komitecie Narodowym nastrojach przed moim się z nim widzeniem. Przy tym wiózł on Piłsudskiemu list Hallera. Oficjalnie zameldował moją wizytę u Piłsudskiego por. Malinowski. Koło godziny 4-ej po południu Piłsudski przysłał po mnie auto ze swym adiutantem. Rozmowa nasza trwała z górą trzy godziny. Gdy pokazałem Piłsudskiemu dany mi przez Komitet Narodowy mandat porozumienia się „ze wszystkimi politycznymi czynnikami w kraju", spróbował on nasamprzód zrobić obrażonego z powodu, że nie do niego specjalnie, jako Naczelnika Państwa zostałem wydelegowany. W możliwie oględnej formie zwróciłem mu wobec tego uwagę, że mocarstwa sprzymierzone dotychczas nie przyjęły do wiadomości ani przekazania mu przez Radę Regencyjną najwyższej władzy w Polsce, ani utworzenia przezeń rządu Moraczewskiego, natomiast uznają bez zastrzeżeń, jako legalną reprezentację narodu polskiego paryski Komitet Narodowy. Nie uważamy tego jednak za korzystne dla sprawy polskiej. Pragniemy doprowadzić do uznania go przez rządy państw zwycięskiej koalicji za Naczelnika odzyskującego niepodległość Państwa Polskiego. Ale nastąpić to może tylko na podstawie odpowiedniego porozumienia się i co do obecnych zadań naszej polityki narodowej i co do wzajemnego stosunku między Komitetem Narodowym, jako jedyną legalną reprezentacją Polski wobec mocarstw ententy, a nim, jako najwyższym politycznym czynnikiem w kraju. Toteż od wizyty u niego zaczynam wypełnianie włożonej na mnie misji

zharmonizowania w tym dziejowym momencie wszystkich sił naszego narodu. Piłsudski zadowolił się tym moim wyjaśnieniem. Na swe bowiem noty do rządów państw sprzymierzonych nie dostał żadnej odpowiedzi, a Zwisłocki z pewnością poinformował go już, że marszałek Foch przysłany mu radiotelegram z żądaniem odesłania do kraju istniejących we Francji wojsk polskich przekazał Dmowskiemu. Dalszą rozmowę prowadził on już w tonie przyjaznym, niemal serdecznym. Dość łatwo zgodził się on na moją propozycję: „Komitet Narodowy uzna go za Naczelnika Państwa i zwróci się o takież uznanie przez państwa sprzymierzone, natomiast on uzna Komitet Narodowy za pełnoprawną reprezentację Polski na terenie międzynarodowym". Domagał się jednak przyjęcia w skład Komitetu jego reprezentantów, w pierwszym rzędzie: Dłuskiego, Sokolnickiego i Wieniawy Długoszowskiego. Ponieważ już znacznie wcześniej Komitet Narodowy uznał był za potrzebne uzupełnienie się reprezentantami stronnictw lewicowych i zwracał się do rad międzypartyjnych w Warszawie i Krakowie o spowodowanie przyjazdu do Paryża odpowiednich delegatów — nie widziałem więc powodu sprzeciwiania się powyższemu życzeniu Piłsudskiego. On zaś uznał, że Polska stoi w rzędzie państw koalicji i znajduje się w stanie wojny z Niemcami, oraz oświadczył gotowość poddania organizującego się w kraju wojska pod zwierzchnie dowództwo naczelnego wodza wszystkich sił zbrojnych ententy, marszałka Focha. Przyjął on również całkowicie program terytorialny Komitetu Narodowego, wypowiadając się tylko za nieznacznym rozszerzeniem projektowanych przez nas granic na wschodzie ze względów strategicznych.

Pamiętniki, rękopis

PIERWSZY SEJM

STANISŁAW GRABSKI:

Wybory do Sejmu, dzięki objęciu spraw wewnętrznych przez Stanisława Wojciechowskiego, odbywały się w całym kraju spokojnie i bez najmniejszej presji władz administracyjnych. Były to bezwzględnie wolne i uczciwe wybory, dające rzetelny wyraz dążeniom i uczuciom naszego społeczeństwa. W akcji wyborczej obok stronnictw wzięły udział na terenie byłego Królestwa Polskiego również bezpartyjne Komitety Narodowe, zorganizowane przez mego brata Władysława. Na listach tych komitetów znalazło się wielu włościan, zasłużonych w pracy społecznej oraz działaczy społeczno-

kulturalnych spośród inteligencji Toteż miały listy te duże powodzenie, szczególnie w zachodniej części Królestwa. Bezpartyjne Komitety Narodowe wprowadziły do sejmu kilkadziesiąt posłów...

Sejm, który wyszedł z wyborów na podstawie ordynacji wyborczej wydanej jeszcze przez rząd Moraczewskiego, miał skład następujący: najliczniejszym klubem był Związek Ludowo-Narodowy. Przystąpiło doń 110 członków. Drugim z kolei liczebnością swą stronnictwem sejmowym było „Wyzwolenie" z 57 posłami. Na trzecim miejscu stało Stronnictwo Ludowe „Piast" liczące 44 posłów. PPS uzyskała 35 mandatów, Polskie Zjednoczenie Ludowe — wiejska odmiana Chrześcijańskiej Demokracji sformowana przez ks. Blizińskiego — miała 31 członków, Narodowy Związek Robotniczy — 17, Stronnictwo Ludowe Stapińskiego — 11, konserwatystów i demokratów galicyjskich złączonych we wspólnym klubie Pracy Konstytucyjnej było 17, bezpartyjnych 7, Żydów 10, Niemców 2.

Pamiętniki, rękopis

STANISŁAW GŁĄBIŃSKI:

Pierwszy Sejm Polski, nazwany Ustawodawczym, jako polska konstytuanta, nie znalazł dotychczas przychylnej oceny w polskiej publicystyce i u swych następców. A jednak Sejm ten, przeważnie chłopski, położył podwaliny pod faktyczne zjednoczenie Polski pod względem politycznym, finansowym i szkolnym, nie mamy też żadnej dziedziny ustawodawczej, w której by nie było potrzeba nawiązywać do prac pierwszego Sejmu. Sejm ten w niespełna czteroletnim okresie uchwalił marcową konstytucję Rzeczypospolitej i statut organiczny dla Górnego Śląska, ratyfikował uchwały konferencji pokojowej w Wersalu i sojusz z Francją oraz szereg traktatów zagranicznych, odbudował częściowo wielkie połacie kraju zniszczone wojną oraz zniszczone koleje i inne budowle publiczne, dał pobudkę do budowy drugiego portu morskiego Polski w Gdyni, stworzył jednolitą armię polską; w ogólności więc pomimo swoich wad i braków zasługuje na inną ocenę, aniżeli jej doznał wśród chaosu partyjnych walk i demagogicznych haseł.

Sejm ten był przeważnie sejmem chłopskim jako wierny wyraz opinii i dążeń panujących w okresie wyborczym.

Wspomnienia polityczne, 1939

WINCENTY WITOS:

Na otwarcie Sejmu oczekiwałem z niesłychaną wprost niecierpliwością. Czułem, że zbliża się dzień jeszcze w życiu moim nie widziany. Przed naszymi oczyma ma się dokonać cud, bo z jednej strony staje do życia państwowego na nowo owa rozebrana, po-

deptana, skaleczona i przez wrogie potęgi na zagładę skazana Ojczyzna, z drugiej my, synowie ludu, my potomkowie niedawnych jeszcze niewolników szlacheckich stajemy do pracy nad jej budową, odrodzeniem. Jako wybrańcy wolnego już ludu mamy decydować o jej losie na podstawie pełnomocnictw szerokich warstw ludowych. Dawnych zaś możnowładców prawie że nie widać wcale.

Uroczystości sejmowe rozpoczęły się w niedzielę, 9 lutego 1919 r. Warszawa cała przybrana flagami o barwach narodowych, tu i ówdzie powiewają chorągwie francuskie i amerykańskie. W całym mieście ruch ogromny, ale uroczysty. Ulice prowadzące do katedry i zamku królewskiego zapełnione tłumami ludzi wprost nieprzejrzanymi. Na twarzach widać radość i zadowolenie. Przez całą drogę, jaką przechodziliśmy, odbywały się gorące manifestacje na cześć Odrodzonej Polski, Sejmu, posłów, Paderewskiego, Piłsudskiego. Bardzo często wywoływano też nazwisko posła Korfantego.

W kościele św. Jana główną nawę zajęli posłowie, boczną wybrana publiczność, resztę wypełniły delegacje z całej Polski. O godzinie 11 przed południem przybył do kościoła Naczelnik Państwa Piłsudski, i Prezydent Rządu Paderewski wraz z członkami swego gabinetu. Zaraz za nimi zdążał delegat papieski, nuncjusz ks. Ratti i zajął miejsce koło wielkiego ołtarza. Za nimi weszli arcybiskupi i biskupi w szatach pontyfikalnych. Na końcu poprzedzony formalną procesją duchowieństwa ukazał się arcybiskup ks. Kakowski i rozpoczął uroczyste nabożeństwo.

Po ewangelii pojawił się na ambonie poseł z Podlasia, ks. arcybiskup lwowski Teodorowicz, celem wygłoszenia kazania. Oczy wszystkich obecnych zwróciły się w jego stronę. Nie zaczynał jednak zaraz, wywołując tym wrażenie jakby się wahał. Mówił powoli i z wielką powagą i głosem donośnym. Wskazywał na wielką chwilę, jaką przeżywa Polska i polski naród, wiązał przeszłość z teraźniejszością, dotykając zarówno wielkich dni jak i czasów upadku. Dłużej zajął się określeniem wielkich zadań, jakie Naród i Sejm mają przed sobą. Wzywał i zaklinał o zaniechanie wszelkich walk partyjnych i stanowych, przestrzegał przed zabiegami o teki, urzędy, a nie daj Boże osobiste korzyści. Głosem silnym a w tonie bardzo uroczystym zaznaczył, że jedyną wytyczną dla wszystkich stronnictw i posłów powinna być troska o dobro i przyszłość zmartwychwstałej, wielkiej, niepodległej Rzeczypospolitej Polskiej...

Po raz pierwszy w Państwie Polskim dostali się chłopi polscy na ławy sejmowe w r. 1919, czekając na to przez wieki i pokolenia. Otwarły się nareszcie przed nimi wrota świątyni prawa, umie-

szczonej w stolicy przy ul. Wiejskiej, w gmachu po instytucie rosyjskim pozostałym. Wygląd tej rudery nie wzbudzał należnego jej przeznaczeniu szacunku.

Mandaty poselskie dostali wszyscy z dobrej woli współbraci, wierzących święcie w wielkie ich posłannictwo. Przygotowanie do nich — to szczera chęć pracy i paromiesięczna agitacja, dosyć ograniczona i często bardzo rozbieżna, prowadzona przez ludzi z nimi nie związanych. Szli do Sejmu nasyceni oparami wojny, bo wszyscy na nią patrzyli, skutki jej znosili i wszyscy niemal byli jej ofiarą.

Przynieśli ze sobą pamięć wiekowych krzywd i upośledzenia, wiedzieli, że oni pierwsi mogą być mścicielami. Oko w oko zeszli się ze swoimi krzywdzicielami, mając te same prawa i wielką przewagę. Wiedzieli, że spełniły się słowa psalmu, więcej niż w całości, gdyż nie tylko zasiedli z książętami, ale zajęli ich miejsca. (W pierwszym Sejmie polskim tych książąt nie było).

Nie przyszli oni jednak ani z własną tylko wolą i myślą, ani też rozumem. Dostali często wiatyk na drogę od swoich wyborców, a zawsze zaś przewodników dla nowego, sejmowego żywota. Nie byli oni też zawsze sobą, ani nie byli wcale całością. Rozparcelowali się bowiem sami przy gorliwej pomocy różnych pomysłowych, politycznych geometrów. Przyszli do walki ze starymi panami, mieli na karku nowych, zaciemniających i rozszerzających pole przyszłej i bliskiej bitwy.

Dokonana parcelacja chłopów była wszechstronna, bo dotyczyła nie tylko sił, ale zapatrywań i poglądów. Chłopi weszli do Sejmu nie tylko jako stan, lecz jako części różnych stronnictw bardzo odmiennie myślących, a często się mocno nienawidzących.

Byli na skrajnej prawicy, usadowili się w środku, nie brakło ich na ostatniej lewicowej ławie. Gdy jedni z patosem wygłaszali przemówienia patriotyczne, drudzy kpili z nich. Gdy jedni posuwali się do prawie niewolniczej uległości wobec każdego księdza, drudzy traktowali kler z widocznym lekceważeniem. Stary ortodoksyjny rabin warszawski, Perlmutter, więcej miał spokoju w czasie swoich przemówień niż ksiądz Lutosławski. Gdy jedni śpiewali „Serdeczna Matko" — drudzy mieli więcej pociągu do „Czerwonego Sztandaru".

Wielka ich część czuła się w tych stosunkach nieswojo wiedząc, że byłoby dla nich znacznie lepiej, gdyby ich pozostawiono bez tej opieki i w spokoju, ale nie umieli się od niej uwolnić. Ta opieka pozbawiła wielu z nich zdrowego, chłopskiego rozumu i sprowadziła na manowce obcych manier i obcych interesów. Musiało wprowa-

dzić w zdumienie, gdy się widziało, że dla niektórych wyzwoleniowych chłopów najważniejsze były śluby cywilne, rozdział Kościoła od Państwa i uposażenie we wszystkie prerogatywy komendanta Piłsudskiego...

Pierwszy Sejm odrodzonej Polski miał największą ilość posłów-chłopów. Było to rzeczą całkiem naturalną. Chłopi-wyborcy stanowili ogromną większość w Państwie, a przy wyborach, szczególnie w Królestwie, przyjęło się bardzo popularne hasło: „Chłopi, wybierajcie chłopa". Hasło to nie zawsze wprowadzano w życie, bo sami ci, co je zawzięcie głosili, zamiast wybierać chłopa, przemycali jego „przyjaciół" — nauczycieli, adwokatów, niedowarzonych półinteligentów, a nawet kamieniczników warszawskich. Dobór kandydatów na posłów był też dość dorywczy albo przypadkowy, wybrani zaś na posłów chłopi, mimo że znalazło się między nimi sporo zdolnych, rozumnych i świadomych ludzi, wcale elity włościaństwa polskiego nie stanowili. Wybory ominęły bardzo wielu zdolnych ludzi, którzy nie chcieli płynąć na idącej fali, mając własne zdanie.

Sejm ten pogardliwie nazywano „sejmem chłopskim", mimo że chłopi wcale w nim przewagi nie posiadali. Prowadzono też przeciw niemu zaciętą i brutalną walkę, chłopów zaś w nim zasiadających poniewierano i wyśmiewano, nie szczędząc im żadnych przykrości i docinków, odsądzając od rozumu, patriotyzmu, a nawet czci i wiary.

Cała niemal prasa bez względu na przynależność partyjną znęcała się nad nimi bezustannie, wysilając się na ordynarne dowcipy i drwiny, nie cofając się przed oszczerstwami i zarzutami zupełnie bezpodstawnymi, przedstawiając ich jako prawie zakałę Sejmu i nieszczęście dla narodu. Z każdego potknięcia się robiono przestępstwo, z każdej usterki — karygodne przewinienie. Przedrzeźniano mowy, potępiano milczenie. Wyliczano skrupulatnie pobrane diety, porównywano je z dokonaną pracą, podjudzając rozmyślnie apetyty drugich. Słowem potraktowano ich jak intruzów, którzy nieproszeni i niepożądani zajęli miejsca przypadające komu innemu.

Chłopi, na te pisane ataki niesłychanie wrażliwi, odczuwali je bardzo ciężko, chodzili nieraz jak struci, obawiając się, że to wszystko przedostanie się do wsi i znajdzie tam wcale niepożądany odgłos.

Moje wspomnienia, 1964

JÓZEF PIŁSUDSKI

ADAM KRZYŻANOWSKI:

Niemcy, Austro-Węgry i Turcja 4-o paźdz. t.r. zwróciły się do Prezydenta Stanów Zjednoczonych z prośbą o rozpoczęcie rokowań pokojowych. W trzy dni później Rada Regencyjna, urzędująca w Warszawie, imieniem „Polski Zjednoczonej, Niepodległej" rozwiązała Radę Stanu i powołała rząd. Władze niemieckie, berlińskie i warszawskie, zaniemówiły. Rada Regencyjna mianowała 23-o t.m., zwolennika prawicy Swierzyńskiego premierem. Jego gabinet 3-go listopada bez porozumienia się z Radą Regencyjną wydał dekret, zapowiadający utworzenie Rządu Narodowego, który obejmie władzę do czasu zwołania Sejmu. Następnego dnia Rada Regencyjna, dopatrując się w tym postąpieniu zamachu stanu, skutecznie usunęła Swierzyńskiego i jego ministrów. Lewica ogłosiła w nocy z 7-o na 8-o listopada odezwę o powstaniu „Tymczasowego Rządu Ludowego Republiki Polskiej" w Lublinie. Piłsudski, zwolniony z niemieckiego więzienia wojskowego w Magdeburgu, eskortowany przez oficera niemieckiego, hr. Kesslera, przybył do Warszawy późnym wieczorem 10-o t.m. Nazajutrz Rada Regencyjna przekazała „wobec grożącego niebezpieczeństwa, zewnętrznego i wewnętrznego, władzę wojskową i naczelne dowództwo wojsk polskich Brygadierowi Józefowi Piłsudskiemu". Postanowiła 14-o list. zrzec się swej władzy, znieść urząd Rady Regencyjnej. Wystosowała list do Piłsudskiego, oznajmiający: „Od tej chwili obowiązki nasze składamy w Twoje ręce, Panie Naczelny Dowódco". Ostatni ślad panowania niemieckiego zapadł się w przeszłość. Kardynał Kakowski, Józef Ostrowski, ks. Zdzisław Lubomirski trafnie obmyślaną polityką zapobiegli wybuchowi wojny domowej.

Piłsudski 22-o t.m. zamianował premierem Jędrzeja Moraczewskiego, członka stronnictwa socjalistycznego, kapitana wojsk polskich w czynnej służbie: członka rządu lubelskiego. Ten rząd zmarł po cichu. Nikt nie porwał się do broni. Nikt nie upomniał się o pogrzeb oficjalny. Piłsudski, obejmując pełnię władzy, w dekrecie z 14-o zapowiedział: „Z natury położenia Polski jest charakter rządu aż do czasu zwołania Sejmu prowizorycznym i nie dozwala na przeprowadzenie głębokich zmian społecznych, które uchwalić może tylko Sejm". Wyraźnie odstrychnął się od radykalizmu lubelskiego. Wystąpił jako orędownik jedności narodowej, tworzenia rządu, skupiającego rzeczników lewicy i prawicy, sko-

rych do pracy pod jego kierunkiem. Spośród socjalistów polskich Moraczewski należał do najbardziej oddanych Komendantowi.

Żywot i kariera Piłsudskiego przemówiła silnie do wyobraźni i uczuć narodu. Jego przeciwnicy polityczni, ludzie ugodowo nastawieni do Rosji, głosili pasywizm, program zaniechania w czasie wojny powoływania pod broń ochotniczych polskich zastępów wojskowych. Wysuwali na pierwszym miejscu zjednoczenie trzech dzielnic pod zwierzchnictwem Rosji, a dopiero wtórnie uzyskanie niepodległości. Na dobitek, przeciwnicy Piłsudskiego przeważnie w czasie wojny przebywali poza granicami kraju, rozwijając tamże ożywioną działalność dyplomatyczną w obronie sprawy polskiej, podczas gdy Piłsudski wojował w kraju. *Les absents ont tort.* Nic dziwnego, że w tym stanie rzeczy Piłsudski zyskał więcej uznania, miru i poklasku.

Powziął na kilka lat przed wybuchem wojny w r. 1914 decyzję wystawienia polskiej siły zbrojnej. Postanowił organizować ją na obszarze Austro-Węgier i w porozumieniu z władzami austro-węgierskimi. Ani niemieckie, ani rosyjskie nie zgodziłyby się na taką akcję. Pewien odłam społeczeństwa zachowywał się odpornie wobec obu koncepcji.

Sukcesy zawdzięczał w niemałej mierze przystąpieniu i przynależności do Polskiej Partii Socjalistycznej (PPS). Jak wszędzie, tak i w Polsce lewicowe odłamy społeczeństwa z racji swego programu stanowiły element dynamiczny, prący do rychłych i znacznych zmian istniejącego stanu rzeczy, w przeciwstawieniu do prawicy, niechętnej tak dalece posuniętej zmienności stosunków.

Dzieje Polski nowożytnej, rękopis

ROMAN DMOWSKI

NIEMCY

Pracowałem całe życie przeciw Niemcom, bo chciałem, żeby Polska żyła, polityka zaś niemiecka za cel sobie postawiła jej zgubę. Myliłby się wszakże ten, kto by sądził, że kieruje mną jakaś ślepa nienawiść do Niemców, lub że niezdolny jestem do sprawiedliwego sądu o wartości narodu niemieckiego i o jego zasługach dla cywilizacji. Umiem też przyznać, że my sami wieleśmy się od Niemców nauczyli. Wiele cech umysłowości i charakteru niemieckiego są przeciwne mojej, polskiej psychice, bliższy mi jest duchowo cały szereg innych narodów, ale mam głęboki szacunek dla indywidualności każdego narodu i daleki jestem od po-

tępienia wszystkiego, co mi jest obce. Przywiązany do własnej ojczyzny, cenię w innych ich przywiązanie do swojej i nigdy nie mam pretensji do Niemca za to, że jest dobrym Niemcem. Uważam przy tym, że wszystkie narody europejskie mają wspólne, wielkie dobro, wspólną cywilizację, która jest podstawą ich bytu, którą wspólnie muszą rozwijać i chronić od rozkładu, że to wielkie zadanie winno rodzić w nich poczucie solidarności i łagodzić nieuniknione pomiędzy nimi antagonizmy. Byłbym też szczęśliwy, gdyby stosunki wzajemne między nami a Niemcami mogły być zdrowymi stosunkami sąsiedzkimi, opartymi na wzajemnym szacunku i umożliwiającymi współdziałanie tam, gdzie to jest potrzebne. Niestety, obawiam się, że wiele jeszcze czasu upłynie, zanim do takich stosunków dojdzie. Naród niemiecki został wychowany w idei, że Polska jest przeznaczonym dla niego łupem, powodzenie niedawnych czasów wyrobiło w nim ufność, że ten łup jest pewny, i dziś, gdy się z jego rąk wymknął, uważa to sobie za krzywdę i marzy o ponownym jego zagarnięciu. Obawiam się też, że ta, do głębi niezdrowa psychologia narodu niemieckiego w stosunku do Polski przez długi jeszcze czas będzie źródłem nieubłaganej walki i straty sił zarówno polskich jak i niemieckich, sił, które by mogły być użyte na wielką pracę cywilizacyjną obu narodów oraz uzdrowienie ich życia.

Ambicja panowania nad światem i chciwość dążąca do wyzyskiwania całego świata dla siebie doprowadziła Niemcy do niebywałej klęski. Doprowadzić musiała, bo wszelkie takie ambicje podobny koniec miały. Cywilizacja europejska wytworzyła wielkie i mniejsze, świadome siebie narody, mające silne poczucie swej godności i swego dobra; i dziś już nie jest możliwe tworzenie imperium rzymskiego, bo zawsze ten naród, który by chciał nad innymi zapanować, spotka na swej drodze inne narody, mniej więcej równe mu cywilizacją i rozumem politycznym, które sprzymierzywszy się, wytworzą przeważającą siłę. Gdy inne rasy europejskie rozrosły się liczebnie drogą kolonizacji poza Europą, Niemcy rozrastały się w samej Europie i stały się najliczniejszym narodem na naszym kontynencie. Wyjątkowe warunki historyczne, które dały im za sąsiadów rasy młode, znacznie później od nich wchodzące w krąg wpływu cywilizacji rzymskiej, skutkiem czego miały niższą kulturę materialną i kruchsze wiązania swej budowy politycznej, umożliwiły Niemcom na szeroką skalę podbój i osadnictwo na wschodzie, które podwoiło obszar ich ojczyzny i — jak to z triumfem podnosi kanclerz Bülow w swej *Deutsche Politik* — sowicie ich wynagrodziło za odparcie od Zachodu, gdzie starsze od nich cywilizacyjnie rasy szybko pochłonęły najazd germański i germanizmowi w samym jego gnieździe umiały później

zagrozić. Z tą rolą kolonizatorów Europy Niemcy przez długi szereg pokoleń się zrośli, wytworzyli sobie odpowiadającą jej ideologię narodową, opartą na pojęciu swej rasy jako Herrenvolk i, zgodnie z prawem inercji, tę rolę chcieli bez końca kontynuować, pomimo że ewolucja ludów europejskich czyniła ją coraz bardziej anachronizmem. Eksterminacyjna polityka niemiecka na ziemiach polskich do Prus należących, polityka nesłychanie kosztowna materialnie i moralnie, kłócąca się na każdym kroku z pojęciami współczesnymi, dochodząca często do karykaturalnej śmieszności, była najlepszą ilustracją tej próby kontynuowania roli, którą warunki czasu czyniły coraz bardziej niemożliwą.

To dążenie Niemców utrzymania się nadal w roli kolonizatorów Europy było głównym źródłem wojny, która stała się tak straszną dla nich, i nie tylko dla nich, katastrofą. Jakiż tedy winien był być główny cel tej wojny ze strony mocarstw przeciw Niemcom sprzymierzonych? Czego winien był dokonać pokój przez te mocarstwa podyktowany? Zniszczenia Niemiec?... Nie — byłoby to zniszczenie części cywilizacji europejskiej, która jest wspólnym dobrem całej Europy. Choć Niemcy zaprzysięgli byli zagładę naszej ojczyźnie, myśmy nie żywili pragnień, ażeby one były zniszczone. Zresztą, nie jesteśmy dziećmi, ażeby pragnąć rzeczy niemożliwych.

Główny cel tej wojny, który, zdaniem moim, logicznie się narzucał, był — postawić Niemcy w takim położeniu, ażeby im, jako narodowi niemieckiemu na ziemi niemieckiej, żadna krzywda się nie działa, ale żeby niemożliwe były nadal wszelkie próby z ich strony kontynuowania roli kolonizatorów Europy, i żeby naród niemiecki jak najrychlej mógł dojść do zrozumienia, że ta rola jest raz na zawsze skończona. Narodom sąsiadującym z Niemcami, których postęp wewnętrzny w zakresie samowiedzy narodowej, zdolności organizacyjnych i kultury materialnej doprowadził do tego, że będąc pozbawionymi środków, jakie daje własne państwo, umiały jednak swoimi siłami społecznymi powstrzymywać postępy niemczyzny i nawet odniemczać swe ziemie, pokój ten powinien był zapewnić, na trwałych opartą podstawach, niezawisłość polityczną i tym położyć koniec wszelkim próbom sztucznego nasadzania niemczyzny na ich ziemiach.

Trzeba było pogodzić się z faktem, że historia zrobiła naród niemiecki liczebnie największym w Europie, ale zmusić ten naród, żeby się uznał za ustalony w swoich granicach, wszedł w normalną kolej rozwojową współczesnych narodów europejskich i przestał tracić swe siły na próby rozszerzenia się na naszym kontynencie. Osiągnięcie tego dałoby największe prawdopodobieństwo utrzymania na przyszłość trwałego pokoju w Europie i zabezpieczenia jej od katastrof podobnych do ostatniej wojny.

Gdy odbywa się tak straszne wstrząśnienie, jak ta wojna, i gdy myśl ludzka, przygotowująca pokój, kieruje się troską, jakby się na przyszłość od podobnych wstrząśnień uchronić, niedość jest przy zawieraniu pokoju rozstrzygnąć kwestie, które całkiem już do rozstrzygnięcia dojrzały, ale trzeba nieco zabiegać naprzód i dołączyć do nich kwestie, które już są bliskie dojrzenia, ażeby uprzedzić wywołanie na ich gruncie stanu zapalnego w bliskiej przyszłości. Kiedy przyszła konieczność przeprowadzenia głębokich zmian w budowie Europy po wojnie, która tyle kosztowała, trzeba było tę przebudowę tak przeprowadzić, żeby to wystarczyło na możliwie długi okres czasu — nie zostawiać status quo w takich kwestiach, które są w ruchu, których rozwój w danym kierunku jest widoczny i co do których łatwo przewidzieć, że pozostawione nietknięte, za kilka lub kilkanaście lat mogą stać się źródłem nowej wojny.

Polityka polska i odbudowanie państwa polskiego, 1925

BOHDAN CYWIŃSKI

EDUKACJA NIEPOKORNYCH*

U źródeł tego rozważania tkwi legenda. Legenda, która jak wiele innych, jej podobnych, wyrosła z faktów historycznie stwierdzonych, oplotła się wokół autentycznych postaci i przydawszy malowniczości i wyrazistości opisywanym wypadkom pozwoliła im pozostać w pamięci społecznej. Wiadomo bowiem, że nie mozolnie wykuwane w szkołach daty bitew i nie dywagacje o prawach rozwoju społeczeństw kształtują w sposób zasadniczy naszą osobistą wizję przeszłości narodowej. Skuteczniejsza od nich okazywała się zawsze legenda, wysnuwana przez literaturę, pieśń, malarstwo, wspomnienia, które umiały — bądź epicką barwną narracją, bądź lirycznym zbliżeniem — ożywić sprawy pozornie umarłe. Tak bywało dotąd, wszędzie zapewne, a bez wątpienia w kraju, gdzie historia oficjalnie uczona musiała miewać białe plamy, a literatura i sztuka stały się przede wszystkim nosicielkami tradycji narodowych i były nimi co najmniej przez sto pięćdziesiąt lat. Jak jest dzisiaj, nie łatwo odpowiedzieć, a warto chyba byłoby pokusić się o zbadanie, co i w jakiej mierze wpływa na naszą współczesną świadomość historyczną. Snucie legend kojarzy się nam wprawdzie znacznie wyraziściej z wieczorami przy kominku, niż z wieczorami przy telewizorze, ale niewątpliwie i współczesna postać kultury zdolna jest do przekazania swym odbiorcom całego bogactwa treści, które zrosną się w świadomości w ich własne, niepowtarzalne, może nieuporządkowane i nie w pełni zgodne z historyczną faktografią, ale jakoś osobiście przeżywane wizje przeszłości.

Racjonalistyczne podejście do rzeczywistości, jakie cechuje człowieka współczesnego, każe nam podejrzliwie odnosić się do samego pojęcia legendy. Zniechęca nas do niej i niepokoi to, że nie jest ona chemicznie czystą prawdą o rzeczywistym przebiegu wydarzeń. Boimy się wniosków, które można wysnuwać z tego typu mądrości życiowych, szukamy realizmu. I chyba mamy rację. Ma jednak legenda — jak ją tu rozumiemy — i inną cechę charakterystyczną, odróżniającą ją od historii w sensie czysto naukowym. Historia jest nauką o faktach i procesach dziejowych, bohaterami legend są ludzie. Informacje przynosi historia, ale wychowują,

* Fragment książki przygotowywanej dla Biblioteki „Więzi".

uczą postaw życiowych, skłaniają do refleksji — dzieje człowieka. I to nie tylko poprzez ten ich fragment, który zasłużył sobie na miejsce w podręczniku, ale poprzez całość, wyznaczoną postaciami osób, obrazem środowisk, tłem wydarzeń. Stąd też i walor tej „fabularyzacji" i „personalizacji" historii, jaka dokonuje się w legendzie przekazywanej przez literaturę czy sztukę — i stąd jej łatwiejsza, bardziej spontaniczna, szersza społecznie i trwalsza w pamięci recepcja. Dlatego też szukając pogłębienia świadomości historycznej nie przekreślajmy pochopnie wartości naszych naiwnych wyobrażeń o przeszłości, usiłujmy raczej przyjrzeć się znanym nam legendom w sposób nieco uważniejszy, a tam, gdzie dysponujemy jakąś wiedzą o faktach — konfrontujmy osobiste wizje z tym, co przynieść może dokument historyczny czy zestawienie ścisłych i sprawdzonych informacji. A przy okazji warto może odgrzebać też tę czy ową, zapomnianą z biegiem lat i pokoleń legendę. Niech trwa.

W kręgu lektur młodzieżowych, przez które przechodziliśmy wszyscy, jest książka poświęcona młodości pokolenia szczególnie obfitującego w duchy niepokorne, książka niewątpliwie legendotwórcza. Z niej zatem uczyńmy właśnie punkt wyjścia dla naszych rozważań. Nosi ona tytuł: *Syzyfowe prace*.

Z polskich książek o szkole i młodości jest to na pewno powieść najbardziej znana. Od wielu dziesiątków lat systematycznie jest włączana w zestaw obowiązkowych lektur szkolnych i szczegółowo omawiana na lekcjach. Dzięki temu nawet po latach nie bywa zapominana doszczętnie. Zacierają się wprawdzie w pamięci poszczególne wątki i sceny, pozostaje jednak zwykle kilka obrazów szczególnie wyrazistych. Pamięta się choćby ten przejmujący moment deklamacji na lekcji polskiego zakazanej *Reduty Ordona*, czy też to, że potem grupa zapaleńców zbiera się wieczorami na jakimś poddaszu, by czytać zabronione przez władze gimnazjalne książki i że w związku z tym ktoś kogoś po nocy śledzi i ktoś przed kimś ucieka.

W świadomości mniej więcej czytającego ogółu ma to utrwalić wiedzę o tym, że w jakiejś odległej epoce zaborów młodzież była poddawana ogłupiającemu i wynaradawiającemu systemowi szkolnemu i że w miarę dojrzewania umysłowego usiłowała się tej sytuacji przeciwstawić. Postacie *Syzyfowych prac* — powoli dojrzewający Marcin Borowicz, zawzięty Jędrzej Radek, epizodycznie tylko ukazany *nieblagonadiożnyj* recytator Mickiewicza, Zygier — stanowią literackie symbole tej sprawy. Fikcyjne dzieje tych osób przekazują jakąś legendę, dziś już może w dużej mierze zapomnianą, zbyt oddaloną, nie dość może skwapliwie przypominaną, choć kiedyś — w pierwszym pokoleniu niepodległej Polski — rozsądnie chyba kultywowaną.

Legenda osnuła się wokół zagadnienia zarówno ciekawego socjologicznie, jak i ważnego z punktu widzenia historyka. Analiza systemu politycznego panującego w zaborze rosyjskim w siedemdziesiątych i osiemdziesiątych latach ubiegłego stulecia wskazuje na to, że najstaranniej przemyślanym aparatem podporządkowania społeczeństwa władzy carskiej było szkolnictwo. Posłużył temu cały szereg reform, odpowiedni — z punktu widzenia władz — dobór ludzi z osławionym kuratorem Apuchtinem na czele, konsekwentne wprowadzenie do szkół systemu policyjno-szpiegowskiego, liczne i inteligentnie zaplanowane posunięcia rusyfikacyjne. Ciężar tej całej akcji spadał na młodzież, a więc na najbardziej z natury plastyczną część społeczeństwa. Spadał na nią w okresie, gdy starsze pokolenie, zdezintegrowane ideowo i zastraszone terrorem, w niewielkiej mierze umiało i mogło stworzyć jej jakąkolwiek przeciwwagę wychowawczą. Sytuacja wydawała się więc wyjątkowo korzystna dla zamierzeń polityki szkolnej władz, której polityczna stabilizacja Kongresówki umożliwiła nieprzerwane funkcjonowanie w ciągu — skromnie licząc — przeszło trzydziestu lat.

Niemniej faktem bezspornym jest, że właśnie w tej dziedzinie polityka caratu w Polsce w ostatnim ćwierćwieczu dziewiętnastego stulecia poniosła porażkę najistotniejszą, najbardziej widoczną, a jak się zdaje, również najbardziej doniosłą w skutkach. Pokolenie, któremu ze wszystkich dotychczasowych najbardziej groziła demoralizacja i wynarodowienie, w ciągu kilkunastu lat dało społeczeństwu pierwszą naprawdę liczną kadrę inteligencji, wskrzesiło zamarłe niemal zupełnie życie społeczne i polityczne. Po półwiecznej przerwie ono właśnie postawiło na płaszczyźnie międzynarodowej problem polski, a wewnątrz społeczeństwa — po raz pierwszy w sposób naprawdę kategoryczny — sprawę nierówności socjalnych. Wreszcie — po odzyskaniu przez Polskę niepodległości — ta sama, sędziwa już generacja zdążyła stworzyć z trzech prowincji jedno dwudziestowieczne państwo i w pierwszych, najtrudniejszych latach startu stać u jego steru. Należy przy tym zauważyć, że ten niewątpliwy dorobek tamtego pokolenia nie zrealizował się jako wynik jakiegoś nagłego wybuchu aktywizmu wywołanego jedynie takim czy innym wydarzeniem zewnętrznym, ale był rezultatem długiego procesu rozwojowego, świadomego szukania dróg, wypracowywania programów, ich realizacji przechodzącej przez różne etapy. Etap ze wszystkich najpierwszy rozpoczynał się w kompletnej pomroce — właśnie w tejże carskiej szkole, która miała być tak doskonałym instrumentem podporządkowywania społeczeństwa reżymowi carskiemu.

Całe dzieje tego pokolenia stanowią pasmo niezwykle ciekawych

wydarzeń i procesów z dziedziny historii i socjologii ideologii w Polsce, są też prawdziwą kopalnią legend o ludziach i sprawach (a może raczej o Sprawach przez duże S). Ale ten szkolny, sztubacki i zarazem nad podziw dojrzały start do spraw zasadniczych wydaje się szczególnie interesujący: sprowadzanie go do banalnej reakcji młodzieżowego buntu przeciwko uciskowi byłoby przejawem zadowolenia się spojrzeniem powierzchownym i rezygnacji ze zrozumienia indywidualnego oblicza tego zjawiska.

Zapomniana dziś legenda o walce młodzieży gimnazjalnej z rusyfikacją i o jej tajnym samokształceniu była swojego czasu szeroko znana. Żeromski dał jej kształt literacki, kształt zresztą (Niebiosa, przebaczcie mi bluźnierstwo wobec Wieszcza!) dość niemrawy. *Syzyfowe prace* nie są chyba dobrą powieścią, stanowią raczej szereg obrazków z życia szkoły, połączonych w gruncie rzeczy tylko powtarzającymi się we wszystkich kolejnych rozdziałach nazwiskami głównych postaci. Nazwiskami, nie osobami, bo nawet główny bohater — Borowicz — w każdym kolejnym rozdziale wykazuje tak różne cechy charakteru, skłonności i upodobania, że trudno jest uświadomić go sobie jako jedną, choćby rozwijającą się i dlatego zmienną, osobowość. Rozbita na luźno ze sobą powiązane epizody akcja również nie daje poczucia ciągłości, stwarza raczej wrażenie, że autorowi zależało przede wszystkim na jak najszerszym zarysowaniu tła i pokazaniu możliwie największej ilości spraw ważnych dla zrozumienia sytuacji ogółu młodzieży gimnazjalnej.

Ta kompozycyjna dewiacja powieści, skierowująca ją ku traktatowi czy ku publicystyce, ma jednak swe wyjaśnienie w genezie książki. Nienapisane *Syzyfowe prace* nosił w sobie Żeromski długo — z dziesięć lat przynajmniej. Koncepcja utworu zmieniała się wielokrotnie, ale szkoła jako tło i jednocześnie podstawowe uwarunkowanie przemian w świadomości młodego pokolenia pozostawała w niej — jak można sądzić ze wzmianek w *Dziennikach* i listach — niezmiennie. Obok zrozumienia ważności tego etapu w życiorysie pokolenia działała tu zapewne i tendencja autobiograficzna — chęć dania świadectwa ciężkim przeżyciom własnych lat gimnazjalnych autora. Na powstanie, a raczej na ostateczny kształt powieści, miał jednak wpływ i inny bodziec — świadomość wyraźnego zamówienia społecznego na książkę o przeżyciach młodzieży w carskich gimnazjach. Książkę alarmującą i jednocześnie podnoszącą na duchu, pokazującą funkcjonowanie systemu policyjnego w szkole i reakcje uczniów. Całą tę historię opowiada szczegółowo profesor Pigoń w swym szkicu *U przyciesi „Syzyfowych prac"*. Na napisanie takiej właśnie książki o wielkim ładunku aktualności społecznej nalegał ówczesny przyjaciel Że-

romskiego, który właśnie od zagadnienia gimnazjów carskich w Polsce zaczynał swą — jakże płodną później w społeczne skutki — twórczość na polu literatury politycznej. A imię jego — Roman Dmowski. Bardzo liczył na tę książkę, jak zresztą na cały talent Żeromskiego. W listach doń nie krył swego entuzjazmu na temat zamierzonej powieści, zachęcał, podniecał. Po przeczytaniu gotowej powieści Dmowski stwierdził, że się zawiódł. „To już pisarz polski, który uległ częściowo obcemu wpływowi" — miał powiedzieć o Żeromskim. Zniechęciła go zapewne słabiutka jeszcze nuta socjalistyczna, dająca się dzięki postaci Radka usłyszeć na ostatnich stronach książki. Wkrótce drogi wielkiego pisarza i wielkiego polityka rozeszły się definitywnie.

Faktem jednak jest, że *Syzyfowe prace* w samym zamierzeniu miały opowiedzieć o interesującej nas tu sprawie. Z założenia miały stworzyć historyczną legendę.

Z czasem legenda wzbogaciła się o inne źródła. Literaci z pokolenia Żeromskiego za jego przykładem sięgnęli do tematyki szkolnej — zabrakło im wszakże talentu, a może wyczucia powagi zagadnienia. Nie wyszli poza ramy „powieści dla młodzieży — o młodzieży" i jako tacy ulegli prędkiemu zapomnieniu. Sprawa powróciła z czasem, gdy generacja dawnych uczniów gimnazjalnych dobiegła początków wieku emerytalnego: normalną koleją rzeczy posypały się wtedy pamiętniki i wspomnienia. Okazało się wówczas, jak silne były przeżycia szkolnego terroru i szkolnej konspiracji — echa jej pojawiają się we wszystkich chyba tego typu źródłach. Słychać w nich zresztą wyraźną nutę kombatancką, potęgującą się w wydawanych tu i ówdzie pamiętnikach zjazdów byłych uczniów tego czy innego gimnazjum, gdzie wspomnienia z reguły koncentrują się wokół działalności tajnych kół samokształceniowych. Starsi panowie, reprezentujący zazwyczaj najróżniejsze partie i stronnictwa ideowe i polityczne — epidemia zjazdów przypada na burzliwy politycznie koniec lat dwudziestych — odkładając na stronę aktualne spory zgodnie przybywali celebrować obchody ku czci własnego trudnego dzieciństwa. Legenda snuła się żywiej. Ile w zapisanych z tych okazji relacjach było niekrępującej się rzeczywistością historyczną chwalby, a ile wartościowej informacji — trudno z góry rozstrzygać. Konfrontując jednak liczne świadectwa — a bez większego trudu można ich zestawić około setki — można zdobyć sobie dość chyba realny pogląd na rzeczywistość szkolną i organizacyjną, z której one wyrosły.

Spróbujmy więc odłożyć na stronę wszelkie upiększenia literackie i pamiętnikarskie i przyjrzyjmy się uważniej tej właśnie rzeczywistości. Sprawa zasługuje na szczegółowszą analizę i dla

jej dokonania trzeba postawić kilka pytań dotyczących samej szkoły, w jej koncepcji i w praktycznej realizacji, jak również młodzieży, środowisk, z których się wywodziła i wpływów, którym podlegała. Zapytać należy wreszcie o sam ruch oporu, o rzeczywiste rozmiary, formy, a zwłaszcza o treść samokształcenia, podejmowanego przez gimnazjalistów. Tym ostatnim pytaniem najbardziej wykroczyć można poza przekaz legendy, która koncentrując się na fakcie odważnej konspiracji, mniejszą uwagę przywiązuje do tego, czego mianowicie nauczyć się mogli uczestnicy akcji samokształceniowych ze swoich zakazanych lektur. Dla wiedzy o dziejach idei i postaw ludzkich jest to natomiast pytanie najważniejsze.

Zła sława apuchtinowskiego systemu szkolnego przeszkadza w bezstronnym myśleniu na jego temat, utrudnia chłodną refleksję. Spróbujmy jednak ocenić go w oderwaniu od naszego narodowego punktu widzenia. Jedno należy mu przyznać bezspornie — był to system doskonale zintegrowany z całością ustroju politycznego Kongresówki. Z punktu widzenia władz carskich stanowiło to ogromną zaletę — gimnazjum było rzeczywiście dobrze pomyślanym i sprawnym narzędziem politycznego opanowywania młodzieży. I jeśli okaże się, że było nieskutecznym — to przyczyn tego niepowodzenia należy szukać w samym społeczeństwie, ale nie w aparacie szkolnym. W tym zakresie niewiele już można było zrobić ponad to, co wymyślił mądry i wierny minister oświaty, graf Tołstoj, a wcielił w życie fanatycznie oddany rusyfikacji *popieczitiel warszawskawo uczebnawo okruga*, Aleksander Lwowicz Apuchtin.

Całą działalność rosyjskiej szkoły średniej, którą w swoim kształcie klasycznym funkcjonowała w zaborze rosyjskim od roku 1874 aż do 1905 z nieznacznymi tylko zmianami programowymi, cechowała wewnętrzna spoistość i konsekwencja: wszystko służyło określonemu celowi politycznemu. Chodziło mianowicie o wychowanie i wykształcenie takiego typu człowieka z kwalifikacjami inteligenckimi, który posiadając wiedzę konieczną do pełnienia swych funkcji zawodowych nie stwarzałby, poprzez nieodpowiedzialny nawyk swobodnego myślenia, kłopotów politycznych. Człowiek ten winien mieć gruntownie wszczepiony szacunek i lęk wobec władzy i — to zaś było w środowisku polskim celem szczególnie ważnym — czuć się w pełni zintegrowanym politycznie, kulturalnie, obyczajowo z narodem i państwem rosyjskim. Tak pojęty cel procesu wychowawczego określał oczywiście proporcje zadań politycznych i naukowych szkoły, decydował o programie nauczania, przekazywanych ideach, regulaminach obowiązujących uczniów i panujących w gimnazjach obyczajach.

We wszystkich wspomnieniach gimnazjalnych z tego okresu spotkać można wyrzekania na program nauczania, przeładowany

godzinami obu języków klasycznych, a ściślej mówiąc ich gramatyką, pozbawiony nauk przyrodniczych, z nauką historii ograniczoną niemal wyłącznie do historii Rosji, wykładanej zresztą w sposób skrajnie nacjonalistyczny i carosławny. Tak było rzeczywiście i tak — w myśl założeń wychowawczych szkoły — być musiało.

Umiejętności w zakresie filologii klasycznej, z dawien dawna uznane za kryterium wyższego stopnia kultury, miały charakter wiedzy hermetycznej, niekoniecznie do czegokolwiek przydatnej, ale i politycznie absolutnie bezpiecznej. Nabywanie ich zabierało wprawdzie uczniom wiele czasu, a dla wielu tajemnice składni greckiej stawały się nieprzekraczalną barierą na drodze do dyplomu, ale ta okoliczność z punktu widzenia systemu przemawiała raczej na korzyść filologii: zapobiegała nadprodukcji inteligencji, z którą było w państwie od paru dobrych dziesiątków lat dosyć kłopotu.

Kłopoty rodziły się ze skłonności inteligenta do krytycznego myślenia i samodzielnego wyciągania wniosków w sprawach, które nie miały do niego należeć. Program szkolny przekazując konieczne informacje powinien był więc unikać rozbudzania zbędnej ciekawości poznawczej — stąd należało ograniczyć w szkole nauki przyrodnicze, z których krok tylko do pytań o charakterze światopoglądowym i buntu religijnego, tak łatwo przecież przeradzającego się w całkowicie ziemskie i dlatego niebezpieczne bunty polityczne.

Te związki spraw religijnych i świeckich w ogóle przysparzały systemowi szkolnemu w Kongresówce najwięcej kłopotów. Dwie bowiem „zarazy" zagrażały uczącej się młodzieży: duch rewolucji społecznej i rodzącego się socjalizmu oraz polski nacjonalizm, hamujący integrację z Rosją i grożący nowymi buntami powstańczymi. Przed „trucizną" socjalizmu miało bronić usilne wychowanie religijne — w całym zresztą cesarstwie do nauki religii w szkole przykładano z tego względu wielką wagę. W katolickiej Kongresówce jednak sprawa komplikowała się — Polaków uczyć można było tylko religii katolickiej, obcej a nawet wręcz niekorzystnej z punktu widzenia integracji społeczeństwa nadwiślańskiego z Rosją. Na domiar złego nauka religii odbywała się po polsku, co stanowiło wyłom w żelaznej poza tym zasadzie głoszącej, że *w stienach gimnazji wosprieszczajetsia gawarit' po polski.* Co więcej — prefekt, choć z reguły skłócony z młodzieżą, zwłaszcza starszą, na tle teorii Darwina, okazywał się często jej sprzymierzeńcem i kłopotliwym dla władz adwokatem na radach pedagogicznych w razie skandali na tle „szowinizmu polskiego". Tak więc religia, broniąc przed socjalistycznymi nowinkami, wzmac-

niała poczucie odrębności narodowej Polaków, lecząc — niezbyt skutecznie zresztą — jedną chorobę, wzmagała inną, kto wie czy nie gorszą, słowem — była źródłem wielu kłopotów, zwłaszcza, że wśród księży też rzadko spotykało się ludzi skłonnych do ugody w sprawach, które uważali za zasadnicze.

Tołstojowsko-apuchtinowski program szkolny doceniał w pełni wagę właściwego potraktowania formacji humanistycznej uczniów, realizowanej przez lekcje literatury rosyjskiej i historii. Dwa te przedmioty stanowiły poniekąd jedną całość z uwagi na znaczne ograniczenie historii powszechnej, której nauczanie sprowadzono do dwóch zaledwie klas. Całą resztę programu wypełniała historia Rosji, skorelowana z nauką literatury „ojczystej". Historia jest jednak nauką politycznie niebezpieczną, na użytek gimnazjum musiała więc zostać troskliwie opracowana. Nazwisko autora tego opracowania ostało się nawet w legendzie — był nim słynny Iłowajskij. Podręczniki jego cechuje konsekwentny nacjonalizm, przechodzący w religijne wręcz uwielbienie geniuszu Rosji i jego wykwitu w postaci autokratyzmu carów. Wiele miejsca w swych książkach poświęca on epoce Katarzyny Wielkiej i jej polityce wobec Polski, nie pomijając plastycznych opisów krańcowego upadku społeczeństwa polskiego w epoce poprzedzającej rozbiory. Musiało upaść państwo rozrywane przez samowolę szlachty i machinacje jezuitów, a wielka caryca dała jedynie zdezintegrowanemu narodowi oparcie w silnej i zwartej państwowości rosyjskiej — tak w skrócie brzmiała teza Iłowajskiego. Wpajanie jej uczniom szkół Kongresówki było może niełatwe i uznawane czasem za prowokację, ale stanowiło prostą i logiczną konsekwencję założeń programowych, więcej — było jednym z podstawowych zadań w kształtowaniu świadomości wychowanków.

Historię Rosji uzupełniała literatura rosyjska. Nauczanie jej koncentrowało się na literaturze dawnej i od staroruskich bylin począwszy poprzez bogaty wiek osiemnasty docierało do lat trzydziestych bieżącego — to jest oczywiście dziewiętnastego stulecia. I słusznie — niebezpiecznie było bowiem w literaturze rosyjskiej wychodzić poza Lermontowa: zbyt głośne zaczynały się w niej odzywać głosy krytyki wobec władzy i porządków społecznych, zbyt wiele aluzji do potrzeb zasadniczych przemian w państwie. Toteż Turgieniew i jego rówieśnicy nie weszli już do programów, czasem a i to z rzadka dostępni byli jedynie w szkolnych bibliotekach. Byli jednak czytani — a w lekturze tej było coś znamiennego: w szkole kładącej tak wielki nacisk na rusyfikację czytanie Bielińskiego, Niekrasowa czy Hercena odbywało się pod ławkami. Rzuca to pewne światło na coś, czym przyjdzie się jeszcze zająć, a co nazwać by można „drugim dnem" procesów rusyfikacyjnych.

Broniąc się mianowicie przed narzucaną sobie przez szkołę obcą doktryną, uczniowie Polacy szukali formuły protestu nie gdzie indziej, ale w samej myśli i literaturze rosyjskiej.

Zbliżeniu uczniów z kulturą rosyjską sprzyjać miały różne inicjatywy pozalekcyjne szkoły, która konsekwentnie stawiała sobie program totalnego opanowania procesu wychowawczego, redukując do minimum wpływ domu i środowiska na młodzież. Wspomnieliśmy o bibliotekach szkolnych z ich funkcją rusyfikacji miłej i łagodnej, nie od rzeczy będzie tu więc przytoczyć dwa wyjątki przepisów zasługujących na uwagę przy rozważaniu tematu „uczeń i książka". Pierwszy z nich pochodzi z regulaminu obowiązującego uczniów zamieszkujących na stancji. Stancje, jak wiadomo, musiały być przez władzę szkolną zatwierdzone, a inspektorzy szkolni mieli prawo i obowiązek dokonywać w nich co jakiś czas wizytacji, połączonych z rewizją uczniowskich kuferków. W świetle tego obyczaju przepis poniższy nie był jedynie pobożnym życzeniem i trzeba się było z nim liczyć. Oto on:

> *§ 16. Oprócz podręczników i książek dozwolonych przez Władzę gimnazjalną, żadnych książek i rękopisów uczniowi mieć nie wolno.*

A dla uzupełnienia tego prostego i wymownego zakazu przytoczmy jeszcze podobnie zwięzły okólnik, który ujrzał światło dzienne w roku 1887:

> *Wskutek przedstawienia kuratora okręgu naukowego warszawskiego, Jego Ekscelencja Naczelnik Kraju, jenerał adjutant J. W. Hurko poleca zawiadomić wszystkich właścicieli i zarządzających wszelkiego rodzaju czytelniami, że na przyszłość nie wolno jest im wypożyczać książek uczniom rządowych zakładów naukowych.*

Oto dowód, jak poważnie potraktowane było zamierzenie odcięcia uczniów od niepożądanych wpływów. Nie, stanowczo kurator Apuchtin nie brał swej rządowej pensji za darmo. Wydaje się, że wart był także wysokich odznaczeń i orderów, jakimi obdarzał go sam car. Ale wart był i tego medalu, jaki postarała się wybić dla niego młodzież warszawska. Z jednej strony tej pamiątki widnieje opatrzony podpisem wizerunek kuratora, z drugiej zaś napis w języku państwowym: *Wiecznaja anatiema jego imieni, wiecznyj pozor jego postydnoj diejatielnosti w Carstwie Polskom.* Medal został podobno rozesłany do wszystkich wyższych zakładów naukowych Europy.

Obraz szkoły byłby chyba niepełny, gdyby nie wziąć pod uwagę zorganizowanego systemu szpiegowania uczniów. Zadanie to spo-

czywało na zastępcy dyrektora — inspektorze gimnazjalnym, specjalnie angażowanych pomocnikach wychowawców i rozbudowanej w tym celu ekipie pedlów — woźnych gimnazjalnych. Dozór nad uczniami wykraczał daleko poza mury gimnazjum, obejmował, jak się rzekło, stancje i organizowane przez władze szkolne internaty, sięgał nawet niedzieli i świąt, kiedy uczniowie musieli uczestniczyć w szkolnych nabożeństwach pod okiem prefekta, nie mówiąc już o galówkach, czyli świętach państwowych, nadzwyczaj w owe czasy licznych, w dni których szkoła *in corpore* pojawiała się w cerkwi.

Pobieżny ten zarys instytucji carskiej szkoły wskazuje chyba dostatecznie przekonywająco, że w koncepcji swej była ona poważnie pomyślanym aparatem politycznym. Każda szkoła z natury swej ma większy wpływ na zachowania uczniów, niż jakakolwiek inna instytucja na ludzi pozostających w jej kręgu oddziaływania. Uczniowie nie są ludźmi dorosłymi, a sankcje, którymi szkoła dysponuje, są bardzo konkretne i bolesne. Z wielu rzeczy można zrezygnować — przez szkołę wszakże przejść trzeba. To szczególne uzależnienie uczniów zostało przez system dobrze wykorzystane: w trudnym okresie swej biografii młodzież została poddana działaniu precyzyjnie funkcjonującego aparatu deformującego świadomość i narzucającego wygodne dla władz postawy społeczne i polityczne.

Koncepcja z punktu widzenia władz zaborczych była prawidłowa, wykonanie jak zawsze i wszędzie zależało od kadry. Kadra była różna. Byli wśród niej ideowcy — rusyfikatorzy, byli słabo upolitycznieni pedagodzy, zdarzali się łapówkarze i zwykłe szuje. Na ogół do nadgranicznych gubernii Cesarstwa i pomiędzy obce społeczeństwo nie jeździli ci, którym szczególnie wysokie kwalifikacje dawały możliwości wyboru miejsca pracy. Kongresówka była raczej miejscem zesłania niż atrakcyjną okazją — stąd poziom pedagogów nie był szczególnie wysoki. Wielu spośród nich nie dość zapewne przejmowało się i politycznym aspektem swych funkcji i ta niedbałość sprawiała, że w niektórych szkołach system apuchtinowski okazywał się mniej dokuczliwy dla młodzieży niż gdzie indziej — po prostu aparat funkcjonował nie dość dokładnie.

Tyle o szkole. Przyjrzyjmy się z kolei młodzieży, która do tej szkoły uczęszczała. Rodziła się ona w okolicy roku 1863 — i to stanowi wyznacznik pierwszy. Wydaje się, że to pokolenie nie miało łatwego dzieciństwa. Wiele wiemy o latach niespotykanego przedtem terroru, jaki zapanował po upadku powstania. Terror był tak silny, że społeczeństwo nie nawykłe na ogół do uległości i bojaźni, zastygło przerażone mnożącymi się represjami. O wielu rzeczach wolano nie mówić nawet w domu, zwłaszcza przy dzie-

ciach. Unikano manifestacji uczuć patriotycznych, nie chciano wspominać niedawnych przecież przeżyć. Atmosfera ta udzieliła się nawet ludziom bezpośrednio zaangażowanym w tamto podziemie. Pouczającego przykładu dostarcza w tym względzie pamiętnik Zygmunta Wasilewskiego. Ojciec jego pełnił w czasie powstania jakieś funkcje narodowe, tym niemniej w latach siedemdziesiątych w domu nie powracało się do tych historii zupełnie, kwestia niepodległości pomijana była milczeniem, a autor pamiętnika, zresztą wychowanek kieleckiego gimnazjum, wspomina, że pieśń *Jeszcze Polska nie zginęła* usłyszał po raz pierwszy na pomaturalnej wycieczce.

Milczenie nie oznacza zapomnienia. Można nie mówić o tych czy innych wydarzeniach z historii najnowszej, ale mimo to ich świadomość żyje jakoś w pamięci społecznej, objawiając się czasem niespodzianie w na wpół urwanych zdaniach, niekontrolowanych odruchowych reakcjach, lokalnych tradycjach wsi, czy raczej lasu, w cmentarnych świadectwach minionych wydarzeń. Pokolenie wyrastające w tej sytuacji mało może wiedzieć, jeszcze mniej rozumie, ale odczuwa podwójność wersji na temat przeszłości. Sytuacja ta rodzi — obok pytań — także i nieufność wobec pokolenia rodziców, które nie potrafi czy nie chce na te pytania odpowiedzieć wprost. Konflikt świadomości narasta.

Były jednak i inne przyczyny konfliktu, może nie mniej istotne, a znacznie mniej zauważane przez piszących o tamtych czasach. Cezura roku 1864 była nie tylko granicą dwóch epok w historii politycznej. Reforma rolna znosząca pańszczyznę i uwłaszczająca chłopów była rewolucją ekonomiczną na polskiej wsi. Gwałtowny rozwój przemysłowy Królestwa, który nastąpił w ślad za nią, ruina drobnego ziemiaństwa, *exodus* ze wsi do miast, wszystko to wywołało gwałtowny wstrząs społeczny. Nigdy dotąd tak istotna zmiana ustrojowa nie przyszła tak nagle i nie zastała społeczeństwa w tak ciężkich warunkach. Smętny ale spokojny, tradycyjny byt zachwiał się w podstawach — szerokie warstwy społeczne znalazły się w sytuacji, kiedy przestał wystarczać sam nawyk trwania: trzeba się było zmienić, przystosować do nowej sytuacji lub poddać się deklasacji zarówno ekonomicznej jak i społecznej. Najostrzej i najbardziej niespodziewanie uderzyło to w mieszkańców tradycyjnego niebogatego dworu, a więc w to właśnie środowisko, z którego wywodziła się największa część interesującej nas młodzieży.

Kryzys tatusiów nie polegał tylko — i chyba nawet nie przede wszystkim — na braku pieniędzy. Istotniejszy był brak zrozumienia sytuacji, zagubienie się w tym świecie, który nagle stał się obcy, niezmiernie skomplikowany, niezgodny z tym, co wiedziało

się o życiu, gospodarowaniu i o porządkach społecznych. Można było trwać uparcie w dawnych poglądach, ale prowadziło to do bliższej i dalszej klęski, po której pozostawała tylko powtarzana w duchu wobec ludzi nowych czasów maksyma pana Cedzyny z *Doktora Piotra:* „ja i tak pan, a tyś i tak cham". Tylko że dzieci już w prawdziwość tego zdania nie wierzyły.

Dzieci były inne. Zaczęły obserwować porządki panujące na świecie w kilkanaście lat po przewrocie i to, co budziło zgrozę i lęk wśród ich ojców, dla nich było już zupełnie naturalne. Były z innej epoki. Dystans między pokoleniami w czasach wielkich przemian bywa ogromny; cierpią nad tym rodzice, ale poszkodowane są i dzieci: tak mało mogą nauczyć się od pokolenia poprzedniego, że przestają wierzyć w ogóle w wartość jego życiowych doświadczeń. Tak właśnie było wtedy. Pamiętniki pokolenia młodych dają temu wyraz bardzo często. Dom rodzinny bywał bardzo kochany, ale znajdował się niejako poza rzeczywistością. Rzeczywista — i to w sposób jak najbardziej ponury — była szkoła.

Nauka nie była łatwa. Program szkolny, choć niezbyt szeroki, był jednak drobiazgowy i podawany bez żadnej troski o łatwość jego przyswojenia. Ciężar nauczania spoczywał nie na zajęciach lekcyjnych, ale na indywidualnej pracy domowej, a wymagania były wysokie nawet w stosunku do najmłodszych. Toteż dla wielu uczniów sprostanie im oznaczało pracę nad siły. Powszechnie używaną pomocą były korepetycje, udzielane młodszym przez uczniów starszych klas. Korepetycje te stawały się zresztą podstawą budżetów dla uczniów niezamożnych, a tych była przecież większość. Opłaty za szkołę, podręczniki, a w przypadku uczniów zamiejscowych i za stancję, były poważnym wydatkiem nawet dla mieszkańców dworku, nie mówiąc o żydowskim miasteczku, czy też zgoła wsi. Przeciętny sztubak nie był więc wolny od kłopotów materialnych, a próbując łatać otrzymywane z domu zasoby wynagrodzeniem za korepetycje, podejmował tym samym dodatkową wielogodzinną i trudną pracę. Wielu nie wytrzymywało takiego wysiłku. Odsiew był znaczny, duża część uczniów przerywała naukę po czterech, pięciu czy sześciu klasach, w tym ostatnim wypadku mając prawo wstępu do szkoły farmaceutycznej lub do seminarium duchownego. Szkoła weterynarii w Warszawie wymagała świadectwa ukończenia siedmiu klas gimnazjum, podobnie jak szkoły oficerskie w Rosji. Ci najupartsi, którzy dążyli do pełnej matury gimnazjalnej, nierzadko na ukończenie ośmiu klas tracili po dziesięć i jedenaście lat, przeciętny wiek absolwenta gimnazjum wynosił więc co najmniej lat dwadzieścia. Żeromski opuszczając gimnazjum kieleckie miał lat dwadzieścia dwa, a wśród jego kolegów zdarzali się jeszcze starsi. Nie tylko wgląd w metryki

maturzystów wskazuje na to, że do klas najwyższych uczęszczali właściwie ludzie dorośli. Wrażenie to potęguje lektura wspomnień gimnazjalnych: opisywane reakcje uczniów na rozmaite wydarzenia i atmosferę życia szkolnego wydają się z naszej perspektywy dziwnie pozbawione młodzieńczej werwy. Jest w nich natomiast często ślad nieufnej, podejrzliwej, może zbyt wczesnej dojrzałości życiowej.

Wydaje się, że ta szkoła trudna, obca i antypatyczna przynosiła ze sobą ponurą naukę życia w kraju podbitym. Młodzież, która przechodzi przez takie zakłady wychowawcze, dorasta zazwyczaj wcześnie i „na poważnie". Szkoła, o której mówimy, uczyła wielu prawideł życiowego zachowania się: recytowania na żądanie teorii pozostających w całkowitej sprzeczności z osobistym przekonaniem, konformistycznej uległości wobec władzy, oględności w manifestowaniu własnych poglądów i uczuć, ostrożności wobec plagi donosicieli; słowem — przygotowywała do życia.

Reakcje na tę naukę były różne: świadomie lub nieświadomie jedni wychowankowie wdrażali się do konformizmu, inni — do konspiracji. Postawy uczniów były — znów podobnie jak i w społeczeństwie ludzi dorosłych — rozmaite. Jedni dbając przede wszystkim o dobrą opinię, starali się wychodzić naprzeciw życzeniom władzy, gorliwie manifestowali swą *błagonadiożnost'*, inni przeciwstawiali się jej ukradkiem, najodważniejsi posuwali się czasem do buntowniczych manifestacji. Niektórzy zachowywali się obojętnie.

Trudno wymierzyć proporcje różnych postaw: we wspomnieniach byłych uczniów figurują przede wszystkim postacie tych niepokornych. Nie tylko uczniowie jednak pisywali po latach pamiętniki. W rocznikach 1913 i 1914 bezcennej kopalni źródeł wspomnieniowych, jaką było przed pierwszą wojną światową pismo „Russkaja Starina", znaleźć można pamiętnik pisany po drugiej stronie szkolnej barykady. Autorem jego jest niejaki W. I. Smorodinow, jeden z najzdolniejszych ludzi Apuchtina, weteran działalności rusyfikacyjnej w szkołach Kongresówki. Pracował tu od początku swej kariery nauczycielskiej w r. 1866 do przejścia na emeryturę w roku 1903. Uczył kolejno w progimnazjum w Koninie, gimnazjach w Kaliszu, Piotrkowie i w Radomiu, gdzie od 1883 roku trwał na stanowisku dyrektora gimnazjum. Lektura jego wspomnień stanowi świetne uzupełnienie tego, co przekazali potomności uczniowie jego samego i jego towarzyszy-pedagogów z innych szkół.

Otóż opinia Smorodinowa na temat postaw młodzieży jest następująca: do roku 1880 praca pedagogiczna nie napotykała na większe trudności, uczniowie byli wolni od szowinistycznych tenden-

cji polskich i wywrotowych haseł socjalistów. Później jednak sytuacja zaczęła się stopniowo pogarszać, pojawiły się trudności wychowawcze, młodzież stała się bardziej skryta i nieufna, raz po raz można było w jej poglądach stwierdzić istnienie wpływów rosyjskiej i polskiej publicystyki o nastawieniu antypaństwowym. W końcu wystąpiły bunty i manifestacje szowinistyczne, na które — zdaniem Smorodinowa — władze po odejściu Apuchtina nie potrafiły odpowiednio surowo zareagować i to doprowadziło aż do kompromitujących zaburzeń szkolnych w 1905 roku. Te ostatnie obserwował zresztą autor wspomnień już z boku, będąc na emeryturze. Wnioski swe na temat przyczyn wybuchu antyrosyjskiego szowinizmu w Kongresówce sformułował wtedy następująco:

> *Daleko ran'sze obrazowanija w Warszawie partii polskich ugodowcew suszczestwowali ugodowcy russkije w lice miestnoj administracji; no sistema ugodliwosti poliakam wsiegda prinosiła mienije błagoprijatnyje riezultaty, nieżeli twiordaja russkaja politika i twiordaja sistema...*

Nie podejmując dyskusji z tą generalną tezą Smorodinowa na temat zasad polityki rosyjskiej w Polsce, powróćmy do lat osiemdziesiątych, w których umieszcza on wystąpienie nowych postaw wśród młodzieży gimnazjalnej. Nie trudno wyliczyć, że postawy te zaprezentowało właśnie interesujące nas pokolenie uczniów, nie pamiętających już Powstania Styczniowego i jego klęski. Lata osiemdziesiąte to zresztą okres budzenia się nastrojów nowej irredenty i nowych haseł społecznych w całym społeczeństwie. Jak jednak odbijało się to w szkole, jakimi drogami przenikały te nowe prądy do społeczności uczniowskich, gdzie tkwiły źródła zmian w zachowaniu młodzieży?

Wszędzie zaczynało się tak samo: na początku były książki. A właściwie było odwrotnie: na początku książek nie było. Wspomnienia tych, którzy jak Ludwik Krzywicki czy Aleksander Dębski kończyli gimnazja przed 1880 rokiem, wskazują wyraźnie na ten brak. Książek brakowało nie tylko młodzieży. Akcja popularyzacji dorobku scjentystów zachodnio-europejskich dopiero się była zaczęła, wrogowie pozytywistów twierdzili, że sami redaktorzy „Przeglądu Tygodniowego" znają wymienianych przez siebie mistrzów: Buckle'a, Taine'a czy Spencera tylko ze słyszenia. Polskie tłumaczenia pojawiły się w każdym razie nieco później. Narazie były tylko krótkie artykuły w samym „Przeglądzie", bo i „Prawda" Świętochowskiego nie zdążyła się jeszcze narodzić, a oddająca później znaczne usługi seria comiesięcznych dodatków książkowych do „Przeglądu Tygodniowego" pojawiła się dopiero w 1880 roku.

Nie tylko z literaturą pozytywistyczną było niedobrze. Brakowało

także i literatury pięknej, zwłaszcza tej zakazanej. Wielcy romantycy pojawiali się tu i ówdzie w odpisach, pierwodruki paryskie należały już do białych kruków, a egzemplarzy wydanych w Galicji, czy w lipskiej oficynie Brockhausa, było jeszcze bardzo mało. Funkcję podstawowej zakazanej lektury patriotycznej pełniły *Śpiewy historyczne* Niemcewicza, nie odznaczające się przecież szczególną głębią analizy historycznej.

Porównując młodzież tych roczników z tymi, którzy wysiadywali te same ławy osiem czy dziesięć lat później, zauważa się od razu ospałość intelektualną i brak poważniejszych więzi grupowych wśród tych starszych. Można to uznać jedynie za zbieg okoliczności lub odbicie atmosfery ogólnej, niewątpliwie przed rokiem 1880 mniej przychylnej dla rozwoju jakichkolwiek stowarzyszeń nielegalnych, ale można powiązać też fakty nieistnienia książek i ospałości młodzieży w ciąg przyczynowo-skutkowy. Książka nie tylko miała rozbudzić zainteresowania poznawcze tam, gdzie tej roli nie mógł spełnić zły podręcznik i pełen nonsensów program szkolny. Miała ona także do spełnienia funkcję społeczną jako materialne ucieleśnienie jakiejś myśli, idei, jako przedmiot, który można było przekazać koledze, przedmiot, wokół którego mogło zogniskować się grono zainteresowanych czytelników.

I tak było: na początku wszystkich wspólnych inicjatyw uczniowskich znajdowały się wspólne książki. Książki, których posiadać, czytać i rozpowszechniać nie było wolno. Ta nielegalność lektur miała dwa niejako stopnie. Pierwszy wynikał z cytowanych uprzednio przepisów i okólników, był wyrazem niechęci władz gimnazjalnych do samodzielnego, pozaszkolnego poszukiwania wiedzy. Odnosił się jednak do książek, które w zasadzie miały prawo obywatelstwa w Kongresówce, toteż czytanie tego rodzaju publikacji było wystąpieniem przeciwko zaleceniom i regulaminom szkolnym, ale nie było przestępstwem wobec prawa. Gorzej było z książkami, nie opatrzonymi w ogóle sakramentalną formułą: *Dozwoleno cenzuroju.* To już była sprawa poważniejsza, stawiająca posiadacza i czytelnika w konflikcie z kodeksem karnym i czyniąca zeń przestępcę politycznego. A do tej kategorii książek należały przecież rzeczy najciekawsze i najbardziej rozchwytywane, zarówno literatura i historia Polski, wydawana na emigracji lub w Galicji i z reguły nie mająca w Kongresówce debitu, jak i — szukając od przeciwnego końca — rosyjskie i polskie broszury socjalistyczne. Istnienie więc tajnej biblioteczki było przestępstwem i automatycznie obciążało wszystkich wtajemniczonych. Tam więc, gdzie pojawiły się wspólne książki, musiały się, chcąc nie chcąc, uformować konspiracja i zalążek organizacji uczniowskiej.

Prawidłowość tę może zresztą zaobserwować zaciekły szperacz

na wielu przykładach. Większość kółek uczniowskich powstała pod koniec lat osiemdziesiątych. Do nielicznych, które narodziły się wcześniej, bo już w roku 1882, należało kółko w gimnazjum kresowym w Mińsku Litewskim. Dziwić może ten wyjątkowy aktywizm w środowisku, gdzie młodzież polska na ławach szkolnych wymieszana była z Rosjanami i Żydami znacznie bardziej niż na innych terenach, jak zaświadcza jeden z tamtejszych wychowanków. Zagadkę wyjaśnia historia pojawienia się książek polskich wśród młodzieży mińskiej. Wiosną tegoż 1882 roku liczne aresztowania i rewizje dotknęły Koło Studentów Polaków Szkoły Rolniczej w Puławach, wśród których nieco wcześniej zasiał ferment socjalistyczny przelotnie tam studiujący Ludwik Waryński. Represje wobec puławian wyglądały poważnie, Apuchtin spodziewał się odkryć tam poważniejszą organizację i nieco zastraszeni studenci postanowili pozbyć się posiadanej biblioteczki. Drogą prywatnych kontaktów kilkadziesiąt książek i broszur powędrowało do rąk maturzystów polskich w Mińsku i tam, jak i wszędzie, stało się magnesem przyciągającym co żywszą i inteligentniejszą młodzież. W przeciągu paru miesięcy uformowało się kółko samokształceniowe.

Pod koniec lat osiemdziesiątych podobne kółka istniały już prawie wszędzie. Co jednak oznacza to „wszędzie"? Gimnazjów w zaborze rosyjskim nie było wiele. Warszawa miała ich sześć, w tym jedno przeznaczone dla Rosjan i jedno dla Niemców, prowincjonalne miasta Kongresówki — trzynaście, młodzież polska stanowiła większość uczniów także w Wilnie, Grodnie, Kownie i wspomnianym przed chwilą Mińsku, znaczne grupy uczniów Polaków występowały także w Rydze, Mitawie i Kijowie. W ilu z tych dwudziestu czterech szkół, grupujących młodzież polską, trwała już wtedy tajna akcja samokształceniowa? Trudno dać odpowiedź kategoryczną. Łatwo dostępne źródła wspomnieniowe pozwalają stwierdzić istnienie w 1890 roku kółek przynajmniej w piętnastu spośród nich, dłuższe poszukiwania archiwalne przyniosłyby może jakieś informacje i o uczniach pozostałych gimnazjów. W przeddzień wybuchu strajku szkolnego akcją samokształceniową objęte już były nie tylko wszystkie gimnazja, ale i szkoły typu zawodowego, istniejące w mniejszych miastach powiatowych progimnazja, a także pensje żeńskie. Ale to już były czasy inne, w szkołach zasiadało następne już niemal pokolenie, a akcja prowadzona była „odgórnie" przez tych, którzy kiedyś sami po omacku próbowali znaleźć dla siebie źródła wiedzy i ideologii.

Kółka uczniowskie powstałe przed 1890 rokiem nie były na ogół wynikiem żadnej inspiracji z zewnątrz. Formowały się samorzutnie, pracowały bez planu, a raczej z planami zmieniającymi

się co dwa tygodnie, słowem — miały wszystkie cechy sztubackiej improwizacji. Wokół zakonspirowanej biblioteczki gromadziły się grupy sprzysiężonych, czytano i dyskutowano posiadane książki, zbierano z trudem zdobyte kopiejki na zakup nowych, wygłaszano referaty, a nawet „wydawano" własne, ręcznie przepisywane pisemka. Pamiętniki przynoszą mnóstwo, związanych z działalnością kółek, autentycznych zapewne anegdot, wartych może wykorzystania w wątkach powieściowych.

Książki pochodziły z różnych źródeł, w znacznej mierze z bibliotek co światlejszych rodziców, przechowywane były także najczęściej u tych uczniów, którzy mieszkali przy rodzicach, co ułatwiało organizowanie spotkań i stwarzało bezpieczniejsze warunki dla przechowywanego księgozbioru. Zdarzały się jednak i sytuacje nietypowe.

Doskonale zaopatrzona i zorganizowana biblioteka kółka kaliskiego dysponowała dwoma lokalami. Jeden z nich mieścił się w kancelarii parafialnej zboru ewangelickiego, drugi... w gubernialnym więzieniu. Oczywiście oba te lokale były zdobyte dzięki nieświadomym niczego tatusiom, z których jeden był pastorem, a drugi — oczywiście Rosjanin — naczelnikiem miejscowego kryminału. Solidarność uczniów Rosjan z większością polską musiała być w tym kaliskim zespole rzeczywiście nadzwyczajna, bowiem tajna biblioteczka dysponowała kompletem brockhausowskich wydań polskich wieszczów, wykradzionym przez synków wprost z księgozbioru wicegubernatora kaliskiego, Rybnikowa, zapalonego slawisty-amatora.

Książek było coraz więcej. Biblioteki silniejszych kółek, jak płockie, radomskie, kieleckie w krótkim czasie dorobiły się po kilkaset tomów. Otaczające bibliotekę kręgi uczniowskie rosły, kółka wywodzące się z małych, nieformalnych grupek przyjaciół rozmnażały się przez pączkowanie, rozbijały się według klas i zainteresowań, tworzyły się szkolne centralizacje, przydzielano funkcje organizacyjne i nadzorcze. Najbardziej rozbudowane kółko radomskie, obejmujące wybranych uczniów z klas IV—VIII, miało trzy szczeble wtajemniczenia, dysponowało kasą wzajemnej pomocy, potężną biblioteką, w której wydzielone były lektury obowiązkowe dla każdego szczebla, wydawało w paru egzemplarzach własne pisemko i organizowało coroczne zebrania sprawozdawczo-wyborcze po uroczystości oficjalnego zakończenia roku szkolnego. Organizacja ta funkcjonowała nielegalnie i bez żadnej wsypy przez dwadzieścia pięć lat w kraju, w którym według zgodnych świadectw pamiętnikarzy i historyków panował ostry system policyjny, Cytadela była pełna uwięzionych, a zesłania na Sybir były na porządku dziennym.

Wsyp w działalności kółek w ogóle było mało, pamiętnikarze przekazują wiadomości o wykryciu trzech tajnych bibliotek uczniowskich w gimnazjach płockim, marjampolskim na Litwie i w siedleckim. Wszystkie trzy zakończyły się wyrzuceniem kilku lub kilkunastu uczniów z gimnazjum z wilczym biletem — i wszystkie trzy okazały się skuteczne tylko na przeciąg kilku miesięcy. Z nowym rokiem szkolnym pracę podejmowano na nowo, wyrzuconych kolegów zastępowali młodsi.

Władze szkolne były bezradne. Na ogół zresztą nie orientowały się zupełnie w sytuacji. Cytowany Smorodinow był przecież dyrektorem gimnazjum radomskiego w okresie funkcjonowania opisywanego tutaj kółka uczniowskiego. Pamiętniki jego wykazują całkowitą nieświadomość rzeczywistego stanu rzeczy — i nie pochodzi to stąd, że zasłużony pedagog starał się tuszować swe wychowawcze niepowodzenia i wolał nie wspominać o istniejących spiskach. Owszem, opisuje on szereg epizodów z życia szkolnego, świadczących o działalności kółka, nie potrafi jednak dostrzec powiązań między luźnymi spostrzeżonymi faktami. Czasem zdarzało się, że uczniowska konspiracja opierała się o któregoś z nauczycieli Polaków lub nawet radykalnie nastawionych Rosjan, były to jednak wypadki rzadkie. Chlubnie się pod tym względem zapisał Tomasz Siemiradzki, nauczyciel matematyki, późniejszy członek Ligi Narodowej i działacz Polonii Amerykańskiej, którego za niewłaściwe z punktu widzenia władz „koleżeńskie" kontakty z uczniami przenoszono z Siedlec do Kielc, z Kielc do Łomży, z Łomży do Odessy, a z Odessy już wprost do Cytadeli i petersburskiego słynnego więzienia w Krestach. Podobnie wykrycie siedleckiej tajnej biblioteki nie skończyło się procesem politycznym organizacji uczniowskiej tylko dzięki prefektowi, księdzu Szyszkowskiemu, który uprzedził zagrożonych o zaplanowanym przez radę pedagogiczną śledztwie, co pozwoliło uczniom przygotować się i wzajemnie uzgodnić zeznania. Najczęściej jednak młodzież była zupełnie sama, a cała jej działalność samokształceniowa nie była znana nikomu spośród nauczycieli, a nawet i rodzicom, którzy w obawie o los dzieci mogliby utrudniać akcję.

Podstawową czynnością członków kółek uczniowskich były rozmaite formy samokształcenia, sporadycznie jednak zdarzały się i inne inicjatywy: bojkot szczególnie znienawidzonych profesorów, antyrosyjskie manifestacje w momentach uroczystych obchodów świąt państwowych, świętowanie narodowych rocznic i inne podobne wystąpienia.

Kółka, jak się rzekło, powstawały spontanicznie i niezależnie od siebie, ale z czasem dowiadywały się wzajemnie o swoim istnieniu. Częstokroć spotykane ówcześnie przenoszenie się uczniów

z jednego gimnazjum do drugiego sprzyjało kontaktom. Sytuacja wspólnej walki z systemem szkolnym sprzyjała poczuciu solidarności między uczniami wszystkich gimnazjów. Solidarność ta niezawsze zresztą wyrażała się jedynie w wystąpieniach natury politycznej. Dyrektor Smorodinow opowiada w swych wspomnieniach barwną historię wykradzenia tematów maturalnych, jaka miała miejsce w roku 1890. Rzecz znamienna, że maturzyści z tego rocznika na ogół nie wspominają o tym, choć sprawa była głośna i swymi konsekwencjami objęła wszystkie gimnazja warszawskiego okręgu szkolnego. Być może piszący pamiętniki uznali to wspomnienie za nie dość chlubne lub zbyt mało pedagogiczne...

Prace pisemne z języka rosyjskiego były podstawą egzaminów maturalnych i ich najtrudniejszym etapem. Tematy ich ustalane były w Petersburgu i poprzez kancelarię Apuchtina wędrowały w zapieczętowanych kopertach do biurek dyrektorów gimnazjów. W 1890 roku maturzyści lękając się trudności z nieznanym tematem postanowili wcześniej zapoznać się z jego sformułowaniem. Decyzja zapadła w gronie radomiaków i piotrkowian. Należało dostać się do upragnionej koperty, wydostać kartkę z tematem, odpisać go, poczem włożyć kartkę do identycznej koperty z ministerialnym nadrukiem i zapieczętować ją specjalnie podrobioną pieczęcią. Odważnych do udziału w akcji nie brakowało, sprawa wymagała jednak pomocy fachowych specjalistów — włamywacza i fałszerza, których należało opłacić. Temat miał być niezwłocznie rozwieziony do wszystkich gimnazjów Kongresówki, które z kolei miały wypłacić posłom przypadający na nie udział w kosztach imprezy. Koszty te musiały sięgnąć zawrotnej sumy — około czterech tysięcy rubli. Główny organizator akcji i uczestnik skoku na mieszkanie dyrektora nie wymagał dla siebie nic poza... przygotowaniem dlań tekstu owego maturalnego wypracowania przez prymusa radomskiej ósmej klasy.

Poczyniono wszelkie potrzebne przygotowania, doprowadzono do zorganizowania wielkiego przyjęcia w Piotrkowie, podczas którego spojono dyrektora miejscowego gimnazjum, dokonano udanego najścia na jego gabinet, zdobyto upragnione tematy i spowrotem zapieczętowano kopertę. Gońcy wyruszyli z tematami po kraju. Radomski prymus zasiadł do pisania olśniewającego tekstu wypracowania. Wszystko wskazywało na to, że cała wspaniale zakrojona akcja powiedzie się do końca, ale niestety w Lublinie, gdzie dyrektor gimnazjum, słynny rusyfikator Siengalewicz, rozwinął szczególnie sprawny aparat donosicielski, ktoś podpatrzył zbiórkę pieniędzy, ktoś inny przestraszył się i wygadał wszystko. W przeddzień terminu rozpoczęcia matur rozbiegły się depesze po całej Kongresówce: temat został zmieniony, a kilkunastu najbar-

dziej zaangażowanych spiskowców wyrzucono ze szkół przed samym ich ukończeniem. Nie zasiadł też do egzaminu dojrzałości ów radomski prymus, późniejszy wybitny teoretyk socjalizmu i działacz PPS-u, Kazimierz Kelles-Krauz. Maturę zrobił dopiero w rok później jako ekstern w Kielcach, gdzie przez kilka miesięcy swego pobytu znakomicie ożywił tamtejsze kółko uczniowskie i nadał mu zbliżony do kręgów socjalistycznych charakter ideologiczny.

Historyjka ta niewątpliwie mogłaby posłużyć za materiał do powieści sensacyjno-historyczno-obyczajowej, ale poza tym jest świetnym przykładem, jak daleko były posunięte kontakty organizacyjne między kółkami uczniowskimi różnych miast.

Począwszy od tegoż 1890 roku kontakty te uzyskały bardziej zorganizowaną formę. Wychowankowie kółek uczniowskich znalazłszy się na uniwersytecie w Warszawie tworzyli swe terytorialne kółka studentów kielczan, płocczan, radomiaków, siedlczan itd. Drogą indywidualnych i naturalnych kontaktów wywierali oczywiście wpływ na swych następców w kółkach szkolnych, z których się wywodzili: zdobywali dla nich książki, przekazywali rady i wskazania dotyczące programu lektur, przenosili na grunt prowincjonalny spotkane w środowisku warszawskim prądy umysłowe i tendencje ideologiczne. Niepostrzeżenie nad gimnazjalnymi kółkami w całym kraju wyrósł patronat studencki, aktywizujący działalność młodszych kolegów. W roku 1890 patronat ten przybrał ściślejsze formy organizacyjne i nazwał się Centralizacją. Na jego czele stanął jako pierwszy Stanisław Grabski, podówczas student pierwszego roku przyrody i działacz socjalistycznego Związku Robotniczego. Z czasem Centralizacja wyrosła w potężną siłę kierującą samokształceniem młodzieży szkolnej i przekazującą jej określone tendencje ideowe i polityczne. O wpływy w Centralizacji ze zmiennym szczęściem walczyli socjaliści i narodowcy, stopniowo upolityczniając coraz bardziej pracę w kółkach uczniowskich. Jednocześnie jednak Centralizacja ułatwiła rozwój akcji samokształceniowej, stworzyła płaszczyznę kontaktów i porozumienia, które wydały swój dojrzały owoc w postaci powszechnie podjętego strajku szkolnego w roku 1905. Pokolenie pionierów ruchu kółkowego potrafiło utorować drogę swym następcom i poprowadzić ich do dalszego etapu walki z systemem szkolnym i systemem państwowym. Wbrew zamierzeniom władz szkolnych, dążącym do uczynienia ze szkoły instrumentu dezintegracji ideowej społeczeństwa polskiego, solidna, dobrze upowszechniona i zorganizowana działalność kółkowa pozwoliła wykorzystać te same szkoły jako narzędzie tworzenia nowych i silnych struktur społeczno-ideowych. Nie sposób nie zauważyć, jak bardzo potrzebnym

dla późniejszego odrodzenia państwa polskiego etapem przygotowawczym stała się ta restrukturalizacja ideologiczna społeczeństwa, zapoczątkowana przez niewielkie i jakże bardzo sztubackie inicjatywy samokształcenia na złość władzy szkolnej.

Najplastyczniejsze uwypuklenie funkcji socjologicznych akcji samokształcenia i jej rezultatów nie wyczerpuje jednak całości zagadnienia, jakie postawiła przed nami legenda o syzyfowych pracach. Tajna biblioteczka była nie tylko jądrem aktywnej komórki organizacyjnej i nie tylko jako taka zasługuje na uwagę. Ukryte w niej książki reprezentowały przecież określone treści, przynosiły czytelnikom określoną wiedzę z różnych dziedzin nauki i propagowały nie mniej określone idee społeczne i polityczne. Czytane powszechnie i z przejęciem wynikającym z konspiracyjnego charakteru lektury oddziaływały w sposób istotny na mentalność pokolenia, które się na nich wychowywało. Chcąc więc dotrzeć do sedna zagadnienia formacji samokształceniowej kółek uczniowskich musimy popróbować analizy treści tego, co w owych biblioteczkach przechowywano.

Zagadnienie wydaje się niełatwe. Księgozbiory gromadziły się przecież przypadkowo, czy można więc odtworzyć po osiemdziesięciu latach ich zawartość? Niewątpliwie zadanie to nie jest w pełni wykonalne, jednak przejrzenie pod tym kątem kilkudziesięciu pamiętników byłych uczestników uczniowskich kółek pozwala ustalić wcale pokaźną listę ich konspiracyjnych lektur. Jest ona tym ciekawsza, że obejmuje pozycje nie tylko przed laty przeczytane, ale i zapamiętane, możemy więc sądzić, że te właśnie książki wywierały najsilniejszy wpływ na formację pokolenia. Nazwiska autorów i tytuły powtarzają się zresztą we wspomnieniach z różnych gimnazjów, co pozwala przypuszczać, że ten zasadniczy zrąb księgozbioru z niewielkimi tylko zmianami występował w wielu bibliotekach.

Zgodnie z prawami rozwoju zainteresowań intelektualnych wieku młodzieńczego, a bardziej jeszcze z duchem epoki, zaczynało się od zagadnień światopoglądowych i filozoficznych. Tu lektury były podobne do tych, którymi zaczytywali się o dwadzieścia lat starsi pozytywiści. Tyle, że przez te dwadzieścia lat — to znaczy w okresie 1870—1890 — wiele z tych podstawowych tekstów pojawiło się już po polsku, inne zaś upowszechniły się w wydaniach rosyjskich. Dzięki temu „Przegląd Tygodniowy" i pojawiająca się od roku 1880 „Prawda" przestały być już jedynymi źródłami nowej wiedzy. Były wprawdzie w dalszym ciągu najpopularniejszymi jej prolegomenami, ale zainteresowani zawartą w nich publicystyką kółkowicze szybciej niż ich poprzednicy docierali do literatury oryginalnej. Pierwsze wtajemniczenie obejmowało teorię

Darwina, którą można było poznać z kilku przetłumaczonych już jego prac, najłatwiej zaś z najbardziej popularnej *Podróży naturalisty*. Darwinowska teoria ewolucji wywoływała z reguły szok. Była czymś tak niespodziewanym i odległym od dotychczasowego światopoglądu, tradycyjnie przekazywanego przez rodzinny dom i katechetę, że wymagała od każdego żywszego umysłu dalszych studiów. Najpierw trzeba było ustalić sprawę pochodzenia świata i natury jego istnienia. Służyły temu liczne książki przyrodniczo-światopoglądowe, reprezentujące różne odmiany scjentyzmu i materializmu przyrodniczego. Wspomnienia wymieniają tu najczęściej *Siłę i materię* mechanicysty Büchnera, niezbyt skomplikowane *Zagadki wszechświata* Haeckla, dzieło *O powstawaniu światów* Heilperna. Po przeczytaniu tych książek trzeba już było porzucić przytulny świat pojęć religijnych — materiału dla ostatniej konfrontacji dostarczały wspominane jeszcze po latach *Dzieje stosunku wiary do rozumu* Drapera. Po tej lekturze chrześcijaństwo przestawało już być zgoła interesujące, można było co najwyżej zastanawiać się, czy rację ma amerykański popularyzator astronomii, skłonny do panteizmu Flammarion, autor poczytnej książki *Bóg w przyrodzie* czy raczej konsekwentni materialiści w stylu Haeckla czy Büchnera. Na ogół wybierano tych ostatnich.

Teoria ewolucji w ujęciu Darwina była piękna. Nie obarczona jeszcze ciężarem szczegółowych analiz biologicznych, miała w sobie lekkość i rozmach wielkiej syntezy filozoficznej. W surowy i do przesady trzeźwy światopogląd scjentystyczny wnosiła nieco poezji, skłaniała do przedłużania hipotez naukowych w świat marzeń. Tym chyba między innymi można tłumaczyć eksplozję ujęć ewolucjonistycznych we wszystkich niemal dziedzinach wiedzy rozwijanej w tej epoce. Nauki biologiczne szły tu w czołówce, ale zainteresowanie dla nich wśród szerszej publiczności nie oznaczało jedynie pojawienia się nagłego zaciekawienia przyrodoznawstwem. Instynktownie spodziewano się, że badanie przyrodniczego modelu wszechświata pozwoli także na wykrycie praw rządzących ewolucją społeczeństw i historią. Bardzo pouczający jest tu fragment pamiętnika Stanisława Grabskiego, w którym autor tak uzasadnia wybór przyrodniczego kierunku studiów na Uniwersytecie Warszawskim:

Szczególnie interesowała mnie histologiczna budowa organizmów: świat pierwotniaków oraz kolonii gąbek i korali. Spencer bowiem w swej socjologii przeprowadzał tezę, że społeczeństwo jest organizmem. By móc należycie ocenić tę teorię, starałem się jak najlepiej poznać stosunek składowych części organizmu, tj. komórek do niego samego, a także życie jednokomórkowych organizmów i luźniejszych od organizmów

zespołów żywych jednostek, tzw. w zoologii „kolonii". Opuszczałem dużo wykładów. Na botanikę prawie wcale nie chodziłem. Natomiast przesiadywałem po 5 do 6 godzin nad mikroskopem. Chętnie też poszedłem na urządzone przez studentów wyższych kursów zebranie „koła przyrodników", na którym się mieli studenci pierwszego roku zaznajomić ze starszymi kolegami. Zaczęło się ono od odczytu o pająkach. Ale wkrótce dyskusja skierowała się ku zagadnieniom społecznym, przede wszystkim ku pytaniu, na czym polega istota narodu i czy może jego jedność się ostać wobec rozbieżności interesów klasowych...

Świadectwo Grabskiego nie jest błahe, dotyczy prawidłowości rozwoju zainteresowań intelektualnych całego pokolenia adeptów wiedzy pozytywnej, jeśli nie dziejów scjentyzmu przyrodniczego w całej historii nauki.

Podobnie było w szkolnych kółkach samokształceniowych: po przyrodnikach i w oparciu o ich tezy postępowali socjologowie i historycy. Poprzednie pokolenie zaczynało tę edukację od pism Taine'a i Comte'a, w latach osiemdziesiątych natomiast lekturą podstawową była *Historia cywilizacji w Anglii* Buckle'a, w której szerokie uogólnienia historyczne dążyły do sformułowania obiektywnych praw dziejowych. Buckle'a uzupełniał i kontynuował wspominany przez Grabskiego i przez wielu innych Spencer, do wszystkich zjawisk społecznych stosujący teorię ewolucji. Jego *Socjologia* dawała wreszcie całościowy obraz wiedzy o społeczeństwie, tłumaczyła następstwo epok, pokazywała mechanizmy życia społecznego. Rodziła także i nowe pytania skierowujące uwagę ku początkom życia społecznego i kulturalnego. A jako że w świecie nauki także istnieje moda na te czy inne zagadnienia, pojawiły się wkrótce liczne prace z zakresu etnografii i antropologii. Rezultat był taki, że młodzi uczniowie z Radomia czy Siedlec trawili przed osiemdziesięciu laty noce nad opasłymi tomami rosyjskich wydań *Antropologii* Tylora, czy dzieł Lubbocka lub Siebera o kulturach ludów pierwotnych.

Trudniejsza od antropologii i etnologii okazywała się na ogół ekonomia. Spencer jednak wskazywał jasno, że bez zrozumienia natury stosunków ekonomicznych i ich koniecznej ewolucji nie da się pojąć ani socjologii, ani historii. Znajdowali się więc liczni amatorzy na dzieła klasyków ekonomii i na trudne podręczniki uniwersyteckie. Tutaj nauka poczynała się od Johna Stuarta Milla i jego wykładu liberalizmu ekonomicznego. Liberalizm ten jednak nie był bezkrytyczny, ograniczał się do zasad produkcji dóbr, w ich podziale natomiast postulował uwzględnienie praw pracownika. Były w tym postulacie pewne pogłosy haseł wczesnych

socjalistów. Podobnie ujmował zagadnienie modny podówczas podręcznik rosyjskiego ekonomisty Iwaniukowa, do którego również sięgali sztubacy.

Ekonomiści późniejsi byli jednak znacznie bardziej frapujący, choć doktryny ich były trudniejsze do zrozumienia, zwłaszcza, że tłumaczeń polskich ich prac jeszcze nie było. Przyciągało jednak do nich pojęcie nieco tajemnicze, znane z napomknień w prasie i z poufnych informacji o ruchu rewolucyjnym w Rosji — pojęcie socjalizmu. Od czasu do czasu mianowicie w uczniowskich bibliotekach pojawiały się z różnych źródeł wydostane broszury i omówienia teorii Marksa, Engelsa, *Kapitał i praca* Lassale'a, *Religia kapitału* Lafargue'a, wczesne prace Liebknechta, Bebla i inne broszurki socjalistyczne różnych odcieni. Niełatwa to była lektura, socjaliści używali pojęć odmiennych od innych ekonomistów, często spierali się o ich właściwy sens, wyrażali się w sposób skomplikowany. Książki ich jednak, zwłaszcza te niepozorne broszury, przyciągały znamiennym szczegółem: nie było na nich upokarzającego nadruku: *dozwoleno cenzuroju*. Nielegalność druku działała jak magnes. Poważniejszym argumentem za ich czytaniem było zaś to, że czasem pojawiało się w nich słowo od samego socjalizmu ważniejsze i bardziej pociągające: rewolucja.

O rewolucji jednak najwięcej dowiedzieć się można było nie z podręczników ekonomii, ale z wszelkiego typu informacji o rewolucyjnym podziemiu rosyjskim. Tu i ówdzie docierała nawet do uczniów gimnazjum sława Narodnej Woli, której największy rozkwit przypieczętowany udanym zamachem na cara przypadł na początek lat osiemdziesiątych. Tam, gdzie historia Perowskiej, Żelabowa i towarzyszy była jeszcze nieznana, nie był jednak obcy przynajmniej klimat radykalizmu, w jakim się ten ruch objawił.

Wspomnieliśmy już o nieoficjalnych lekturach rosyjskich pisarzy liberalnych: Bielińskiego, Sałtykowa-Szczedrina, Niekrasowa. Obok ich utworów przedmiotem zainteresowania gimnazjalistów były i roczniki wydawanego przez tę grupę pisma „Otieczestwiennyja Zapiski". Pismo to wychodziło od kilkudziesięciu lat i wychowało dobre dwa pokolenia inteligencji rosyjskiej. Zamknięte w momencie przykręcenia śruby w 1884 roku, oddziaływało jeszcze przez jakiś czas na opinię publiczną także i w Polsce swymi starymi numerami. Nie pisano w nich oczywiście w sposób otwarty o rewolucji, ale radykalne sformułowania różnych spraw społecznych budziły zainteresowanie i podziw młodzieży. Wzorce z nad Newy pociągały w wielu wypadkach, publicystyka i literatura rosyjska wydawała się znacznie śmielsza i bardziej postępowa od polskiej, a różnic w możliwościach cenzuralnych Warszawy i Petersburga nikt z czytającej młodzieży nie brał pod uwagę.

Przekonanie o wyższości myśli społecznej rosyjskiej nad polską zdarzało się bardzo często, sprzyjał temu anormalny ale powszechny fakt, że ogromna większość kanonicznych ksiąg przyrodniczych, socjologicznych i ekonomicznych dostępna była jedynie w języku rosyjskim. Niezależnie od rusyfikacji szkolnej szerzyła się tą drogą o wiele groźniejsza, bo niezauważana i spontaniczna rusyfikacja kultury umysłowej kształconej poza szkołą i wbrew niej. Ten „produkt uboczny" samokształcenia był chyba jednak dla tamtej generacji koniecznością historyczną, ceną, którą inteligencja kraju podbitego musi zazwyczaj płacić za utrzymanie się na poziomie intelektualnym swojej epoki.

Przeciwwagę stanowiły polskie lektury patriotyczne. Nie było o nie łatwo. Literatura piękna wydawana w kraju nie obejmowała dzieł o największej wadze ideowej, a więc przede wszystkim poezji Mickiewicza i Słowackiego. Toteż utwory wieszczów krążyły głównie w odpisach rękopiśmiennych, kaligrafowane w ozdobnych albumach i zwykłych uczniowskich kajetach. Z rzadka do biblioteczek kółkowych trafiały zakazane tomiki lipskiej oficyny Brockhausa, gdzie jeszcze od lat pięćdziesiątych tamtego wieku wydawano w „Bibliotece Pisarzy Polskich" pisma poetów romantycznych. Częściej zdarzały się podobne wydawnictwa późniejszej i tańszej galicyjskiej „Mrówki", która — choć oczywiście pozbawiona debitu w Kongresówce — stale przenikała przez kordon i docierała do rąk młodzieży. Dzięki tym wydawnictwom starsza młodzież szkolna na ogół znała podstawowe dzieła romantyków. Wśród nich najgłębszych wrażeń dostarczała niezmiennie w swej politycznej wymowie aktualna III część *Dziadów*. Znano także i uczono się na pamięć wielu innych tekstów Mickiewicza, Słowackiego, Krasińskiego, Ujejskiego i innych poetów zabronionych.

Chętnie czytywani byli i ci pisarze, których szczęśliwie ominęły szykany cenzury. Syrokomla, Pol, Goszczyński — spośród poetów, a Chodźko, Czajkowski, Kaczkowski, Korzeniowski i współczesny, choć bardzo już stary Kraszewski — z prozaików, figurowali we wszystkich uczniowskich bibliotekach. Widziani z naszej perspektywy, pisarze ci nie wydają się specjalnie interesujący ani ze względów literackich, ani z ideowych, a ładunek patriotyczny tej literatury skłonni jesteśmy traktować bez uniesień, widząc w nim jedynie sympatyczne sarmackie gawędziarstwo. Z punktu widzenia ucznia carskiego gimnazjum proporcje kształtowały się inaczej: sam fakt istnienia literackiego odbicia narodowego bytu, obyczaju, a zwłaszcza dziejów — choćby najdyskretniej w powieściach wspominanych, stanowił przedmiot zainteresowania i atrakcji. Zresztą walorów ideowych, a zwłaszcza patriotycznych było w tych utworach, których nasze pokolenie nigdy już nie przeczyta, niemało.

Kilkakrotnie wspominane pamiętniki dyrektora Smorodinowa przynoszą tu charakterystyczne wspomnienie, odnoszące się do momentu późniejszego, gdy w 1899 roku język polski uzyskał w nauczaniu gimnazjalnym przywilej równouprawnienia z zachodnio-europejskimi językami obcymi. Należało wtedy ustalić program nauczania i w tym zakresie. Oto, co pisze na ten temat wytrawny rusyfikator:

Pod kierownictwem dyrektora pracowała w radomskim gimnazjum komisja układająca program literatury polskiej. Sam widziałem, jaką trudność stanowiło opracowanie podobnego programu. Literaturę polską drugiej połowy osiemnastego i całego dziewiętnastego wieku w tak znacznym stopniu przenika tendencyjność, głęboki polski patriotyzm, a często wprost nienawiść do Rosji i wszystkiego co rosyjskie, że wybór utworów poetyckich, zadowalających wymagania artystyczne i pozbawionych wąskiej tendencyjności, był niezwykle trudny.

Wydaje się, że Smorodinow ma tutaj rację — ta literatura rzeczywiście naładowana była tendencjami wolnościowymi niejednokrotnie aż ponad wytrzymałość artystyczną utworu. Ze zrozumiałych względów nie raziło to jednak smaku ogółu odbiorców, a tylko syzyfową czyniło pracę cenzorów.

Poza literaturą dawną trafiała do młodzieży oczywiście i literatura współczesna tamtej epoki. A pisarzami współczesnymi byli wówczas Konopnicka, Orzeszkowa, Prus, Świętochowski, Jeż, a wreszcie najbardziej wtedy — w kilka lat po *Ogniem i mieczem* — podziwiany i wielbiony Sienkiewicz. Była to więc literatura niemałej już miary, przynosząca bogactwo współczesnych problemów, ostro stawiająca zagadnienia społeczne i obyczajowe, a często napomykająca i o drażliwych kwestiach politycznych. Spośród wszystkich epok gwałtownych przemian, jakie notuje historia naszego społeczeństwa, chyba właśnie tamta może poszczycić się literaturą, która była najlepszym i najśmielszym komentarzem artystycznym swojego czasu. Tę zasługę pisarzy końca dziewiętnastego stulecia, polegającą na ustrzeżeniu się przed miałkością podejmowanych tematów, a rodzącą się z autentycznego zapewne poczucia odpowiedzialności za swą funkcję w społeczeństwie, warto chyba podkreślać i dziś, kiedy wielkim przemianom niestety nie towarzyszy żadna wielka literatura współczesna. Bez tego podkreślenia moglibyśmy — ludzie dzisiejsi — przeoczyć, a co najmniej nie docenić wpływu tego literackiego komentarza do przeżywanej współczesności na całokształt formacji interesującego nas pokolenia. A jak o tym świadczą wspomnienia pamiętnikarskie, był to wpływ niebłahy, istotnie kształtujący wrażliwość ideową młodzieży.

Literatura piękna nie wyczerpywała jednak całości spraw polskich ani w zainteresowaniach uczestników kółek samokształceniowych, ani w ich nielegalnych księgozbiorach. Tematem skupiającym powszechną uwagę metodycznie rusyfikowanych uczniów gimnazjów była historia Polski. Szczególne zainteresowanie budziła oczywiście epoka rozbiorów — Iłowajskij prowokował do wyrobienia sobie samodzielnego zdania na temat przyczyn i dróg upadku państwowości polskiej. Zrozumiałą ciekawość budziły także czasy epopei napoleońskiej i oba dziewiętnastowieczne powstania. Materiałów do zdobycia tej wiedzy było jednak przerażająco mało. Toteż nie odmawiano uwagi nawet najskromniejszym źródłom informacji o historii Polski. Powszechną popularnością cieszyły się od lat *Śpiewy historyczne* Niemcewicza, wydawane w formacie kieszonkowego modlitewnika, ale i poziomem wiedzy i sformułowaniami niedaleko przecie odeń odbiegającego. Chętnie krzepiono się także *Dziejami Polski w 24 obrazach* Anczyca, czy podobnym ilustrowanym wydawnictwem pod tytułem *Boje polskie*. Pokrzepienie serc nie zawsze jest jednak równoczesne z przekazaniem wyczerpującej i poważnej informacji. Z tym zaś było gorzej. Prawie wszystkie książki na ten temat były pochodzenia galicyjskiego lub wręcz emigracyjnego, a prac historyków nie zwykło się przecież — jak poetów — wydawać w groszowych tomikach. Toteż dzieła te były na ogół bardzo drogie i w związku z tym rzadkie. Z najstarszych — tułały się jeszcze tu i ówdzie prace Mochnackiego i Lelewela o Powstaniu Listopadowym, ale były to już jednak białe kruki.

Istotniejszy wpływ, zarówno dzięki większej liczbie krążących egzemplarzy, jak i przede wszystkim dzięki wyraźnie zarysowanej tendencji ideowej wywierały dzieła historyków krakowskich: Szujskiego, Szajnochy, a z młodszych — Bobrzyńskiego. Informacja o przeszłości narodowej była w ich książkach rzeczowa, ale znacznie mniej chwalebna, a ocena źródeł klęski wskazywała jednostronnie na słabość państwa, demoralizację i zacofanie społeczeństwa, bezład wewnętrzny, przesuwając na drugi plan i niemal lekceważąc działające na zgubę Polski wysiłki mocarstw ościennych. Te teorie „organicznego rozpadu" państwowości nie musiały być radosną lekturą dla tych, którzy w polskiej historiografii szukali ucieczki przed sloganami podręczników Iłowajskiego. Dawały jednak do myślenia i mogły prowadzić do dwojakich wniosków. Najpierw pesymistycznych — kwestionujących zdolność narodu do stworzenia własnych form państwowych i zachęcających do pogodzenia się z bytowaniem w obrębie państwowości krajów zaborczych. Te wnioski były już wyciągnięte — najpierw przez krakowskich stańczyków, którzy z pism swoich profesorów hi-

storii uczynili sobie główną podstawę ideologii, później — w mniej kategorycznej formie — przez warszawskich pozytywistów, zwłaszcza tych co skłonniejszych do całkowitej rezygnacji z dążeń politycznych.

Z pism krakowskiej szkoły historycznej mogli jednak wynieść cenną naukę i ci, którzy z tych dążeń rezygnować nie chcieli. Dzieła Szujskiego czy Bobrzyńskiego w sposób aż nazbyt bolesny uświadamiały im współzależność sprawy niepodległości politycznej i konieczności uporządkowania wewnętrznych problemów społecznych, pokazywały — niekoniecznie zgodnie z intencjami autorów — dystans dzielący współczesną im rzeczywistość od rysującej się na horyzoncie marzeń odbudowy Polski. Niełatwo i niebezpiecznie jest generalizować tu wrażenia odniesione przy lekturze paru zatrzymujących się na tej kwestii pamiętników, ale wydaje się, że reakcja opisywanej przez nas młodzieży na surowe wobec Polaków sądy krakowskich historyków była właśnie tego drugiego rodzaju. Na przemian z tomami Bobrzyńskiego czy Szajnochy sięgali oni przecież po książki szerzące wiarę w postęp społeczny, a docierające z różnych źródeł hasła socjalistyczne pobudzały do wiązania słabości dotychczasowych walk o wolność z istnieniem nierozwiązanych wciąż konfliktów socjalnych, co tworzyło nowy przecie komentarz do tez konserwatywnych historyków. Przed oczami jawił się ogrom tego wszystkiego, co w takim razie należało dokonać — rodziły się pierwsze, po sztubacku jeszcze naiwne, przesłanki późniejszych programów.

Wróćmy jednak do księgozbiorów. Wśród książek historycznych znalazły się także i dzieła bardziej optymistyczne, na przykładzie minionych epok wskazujące pewne propozycje. Jedną z tych książek była *Kuźnica Kołłątajowska* Smoleńskiego, za którą zresztą poszły i dalsze studia tego autora nad polskim końcem wieku osiemnastego. Zwrócenie uwagi na epokę Sejmu Czteroletniego nie było tylko prezentacją czytelnikowi dowolnie wybranego okresu dziejów. Była to i propozycja pewnej określonej tradycji ideowej — najbardziej dotąd konsekwentnej działalności społecznej na rzecz postępu. Rzecz charakterystyczna, że była to jednocześnie pierwsza tradycja inteligencka. Smoleński był czytany powszechnie, a jego nowoczesna pozytywistyczna metoda przedstawiania wydarzeń, wyraźna aprobata dla wszelkiego typu radykalizmu społecznego i chętnie manifestowany antyklerykalizm łatwo zjednywały mu umysły czytelników.

Mniej jeszcze wówczas znaną nowością, z trudem ściąganą zza kordonu były powstałe w latach 1888—89 książki Limanowskiego: *Historya ruchu społecznego w XVIII i XIX stuleciu* i *Historya powstania narodu polskiego 1863 i 1864 roku*. W ciągu dwóch lat

obie te pozycje pojawiły się jednak w wielu uczniowskich księgozbiorach. I to była już — podobnie jak książki Smoleńskiego — historia pisana dla tego właśnie — postyczniowego pokolenia. Nierozerwalnie łączyły się w niej dwie wielkie sprawy, które miały stać się najistotniejszymi wyznacznikami wyborów ideologicznych całej tej generacji: sprawa niepodległości i sprawa rewolucji społecznej.

Filozofia, socjologia, ekonomia, historia, literatura piękna — to wszystko zawierało się w książkach. O sprawach aktualnych informowała prasa i publicystyczne broszury, najczęściej nielegalne. O ile przy wymienianiu książek czytanych przez uczniów jesteśmy skazani na operowanie tytułami, które przypadkowo może znalazły się w przekazanych nam informacjach pamiętnikarzy, o tyle co do prasy możemy być znacznie bardziej pewni: publicystyczny bufet nie był zbyt obfity i wszystkie wspomnienia wymieniają te same kilka tytułów.

Starsi bracia — pozytywiści — przekazali gimnazjalistom z lat osiemdziesiątych szacunek i zaufanie dla dwóch swoich pism: starzejącego się już zdecydowanie „Przeglądu Tygodniowego" i młodszej, bo wydawanej od 1880 roku, ale też nie wychodzącej poza pozytywizm „Prawdy", umiłowanego dziecka Aleksandra Świętochowskiego. Te dwa pisma były lekturą wstępną, ugruntowywały światopogląd scjentystyczny, zwalczały zacofanie, kołtunerię, wołały o rozwój przemysłu, handlu, komunikacji, o oświatę i higienę i we własnym pojęciu monopolizowały prawo do opinii o postępie w społeczeństwie. Tyle, że impet ich malał w miarę lat.

Rok 1886 przyniósł Warszawie pismo znacznie prężniejsze i ogromnie ambitne — mianowicie „Głos". Komentarze dotyczące ideologii tego pisma są zdradliwe — w latach międzywojennych zarówno endecy jak i pepeesowcy chcieli tam umieszczać swoją kolebkę. Pismo było po prostu żywe i postępowe, stawiało w sposób otwarty problemy narodowe i społeczne, na czoło wszystkich spraw wybijając kwestię ludu, jako podmiotu sprawy narodowej i przemian socjalnych. Ambicje twórców pisma szły daleko poza pracę redaktorską. Chcieli oni być zaczynem wszelkiej inicjatywy społecznej, patronowali akcjom studenckim, skupiali wokół redakcji żywioły najzdolniejsze i najbardziej energiczne. Przez szczupły lokal redakcyjny przewijali się więc najciekawsi ludzie z młodego pokolenia. Prędko dotarł „Głos" do rąk uczniowskich i prenumerowany za wspólnie uzbierane pieniądze upowszechnił się w tajnych biblioteczkach.

„Przegląd Tygodniowy", „Prawda" i „Głos" były pismami najpopularniejszymi. Zdarzały się jednak w rękach uczniów także pisma spoza Kongresówki — lwowski kuzyn „Głosu" — „Przegląd

Społeczny", wspominane już rosyjskie „Otieczestwiennyja Zapiski", sporadycznie trafiały do kółek pisma nielegalne — genewska „Walka Klas" i paryska „Pobudka", pokazujące dwie odmienne i niemal sprzeczne ze sobą wersje socjalizmu.

„Nielegalszczyznę" — jak nazywano ówcześnie tego typu druki — uzupełniały broszury. Socjalizm w formie bardzo przystępnej propagowała przeznaczona dla robotników, ale i wśród uczniów popularna broszurka Szymona Diksztajna *Kto z czego żyje*? Sprawę narodową stawiał ostro i rewolucyjnie niemal Jeż w broszurze *O obronie czynnej i skarbie narodowym*. Trzecią propozycję wysunął młodemu pokoleniu Mieczysław Limanowski w książeczce *Socjalizm i patriotyzm*. Wydaje się, że w tych trzech przemycanych przez granicę z Genewy i Paryża i rozchwytywanych z najwyższym zainteresowaniem przez młodzież broszurkach, postawione już przed nią zostały te pytania, które ona potem — inne nadając im brzmienie — uznała za najważniejsze dla swoich czasów.

Próbując ogarnąć jednym spojrzeniem całą, przedstawioną w ślad za pamiętnikarzami, listę uczniowskich lektur można w niej dostrzec trzy niejako kręgi myślowe i ideowe. Pierwszy obejmował wizję rzeczywistości, filozoficznie określony sposób patrzenia na świat. Najłatwiej w tym światopoglądzie dostrzec jego stronę negacji — częste w opisywanym pokoleniu odejście inteligencji od religii. Aspektem pozytywnym tego widzenia świata była natomiast uzasadniana elementami wiedzy przyrodniczej, socjologicznej i ekonomicznej wiara w postęp, zaufanie do rozumu i przekonanie o skuteczności dobrze przemyślanego wysiłku w kształtowaniu losu ludzkiego. Mentalność szeregowego wyznawcy pozytywizmu wbrew najbardziej niekorzystnym warunkom, w jakich przyszło mu żyć, mogła go pobudzać do życiowego aktywizmu, zachęcała go do pracy i uczyła nią żyć. Wydaje się, że nie bez słuszności wiąże się obfitość dokonań i dorobek twórczy ludzi z tej generacji z tą właśnie pozytywistyczną mentalnością.

Drugi krąg myślowy wynikający z lektur, to sprawy społeczne, w których wtedy właśnie, po raz pierwszy w Polsce, zabrzmiał ton nie utyskiwań, żalu czy współczucia, jak to było jeszcze w pokoleniu Konopnickiej, ale pierwsze pogłosy rewolucji socjalnej. Dyskutującym uczniakom daleko jeszcze było do zrozumienia całego skomplikowania sytuacji, istotne potrzeby jawiły się im jeszcze bardzo niejasno, ale konieczność znalezienia rozwiązania dla problemu sprawiedliwości społecznej stanęła przed nimi wyraziściej niż kiedykolwiek dotąd.

Trzeci wreszcie krąg wyznaczyły sprawy narodowe. Lektury umożliwiły dokonanie jakiegoś rozrachunku z przeszłością. To

pokolenie przeprowadziło ten rozrachunek dość generalnie, umieszczając w bilansie cały szmat dziejów od czasów saskich począwszy, a na grobach z 1863 roku skończywszy. Idei powstań nie odnawiano, ale sprawa niepodległości została przez nową generację podjęta. Historia pokazała, że tym razem skutecznie.

Zachowajmy właściwe proporcje: niebezpiecznie jest patrzeć na gimnazjalną konspirację z perspektywy całego dorobku myślowego tamtego pokolenia. Przedmiotem naszej refleksji były w końcu tylko zainteresowania dwudziestolatków i nie można w nich dopatrywać się czynnika determinującego całą ich późniejszą biografię ideologiczną. Faktem jest jednak, że świadoma i samodzielnie podjęta akcja samokształceniowa pozwoliła wychowankom carskich gimnazjów nie tylko uchronić się od wynarodowienia i zamierzonej przez władze dezintegracji ideowej, ale także położyć fundamenty pod pozytywną i nową formację inteligencką w Kongresówce.

Historyczne znaczenie tego faktu jest zrozumiałe i nie wymaga komentarzy. Zjawisko jest jednak fascynujące również z punktu widzenia socjologii postaw ideologicznych. Ryzykując szerokie uogólnienie historyczne można okres 1880—1945 nazwać w dziejach Polski epoką, w której na czele społeczeństwa wyraźniej niż kiedykolwiek stała inteligencja, motor i przewodnik najwybitniejszych ugrupowań ideologicznych. Stąd formacja ideowa inteligenta polskiego tej epoki powinna być przedmiotem uważnej analizy. Skupiając uwagę na konspiracyjnych kółkach samokształceniowych, o których mówiliśmy, mamy przed oczyma pierwsze, początkowe stadium tej formacji. I jeśli mamy prawo owego polskiego inteligenta nazwać niepokornym, to cofając się do jego czasów szkolnych dostrzegamy, w jakich warunkach historycznych i socjologicznych kształtowała się jego charakterystyczna postawa swobody myślenia i buntu wobec przemocy politycznej lub socjalnej. Tu także ujawnia się geneza jego mentalności, najczęstszych schematów światopoglądowych, typowych dlań wizji rzeczywistości. W tychże szkolnych poszukiwaniach ideowych kryją się wreszcie zalążki jego poglądów na dwie sprawy, które stały się naczelnymi wyznacznikami ideologicznymi w Polsce końca dziewiętnastego i pierwszej połowy dwudziestego wieku: na sprawę niepodległości i sprawę rewolucji społecznej.

Mówiliśmy na początku tego szkicu o legendzie, która wyrosła wokół szkolnej konspiracji pokolenia postyczniowego. Wydaje się, że legenda owa zasługuje na uwagę. Kryje się za nią zjawisko bardzo istotne: narodziny epoki niepokornych.

Bohdan Cywiński

ZENON SZPOTAŃSKI

POLSKA A CZECHY

Umysł przyzwyczajony do stawiania spraw politycznych w kategoriach gry, analogicznej do gry szachowej, wobec wielkich zagadnień polityki musi odczuć swą bezsilność. Niczym nie poniża się tak bardzo, jak kiedy stara się ją zaklajstrować i nie stawiać pytań tam, gdzie stawiać je trzeba. Bardzo niewielu ludzi stawia sobie tragiczne pytanie dlaczego Polska i Czechy — dwa narody sąsiadujące ze sobą, na całej przestrzeni historii zagrożone przez wspólnego sąsiada znacznie potężniejszego od ich obu razem wziętych, niemal nigdy nie umiały ze sobą współpracować. Jest to coś, przeciwko czemu wzdryga się instynkt samozachowawczy.

Jeżeli mało kto uświadamia sobie konieczność takiego postawienia sprawy, to dlatego, że jak to zwykle bywa, zanim jeszcze zostanie postawione pytanie, już się cisną całym tłumem odpowiedzi. Są one łatwe, nie odpowiadają właściwie na nie, ale ogromnej większości ludzi dają złudzenie, że rozstrzygnięcie już zapadło. W ten sposób odfajkowuje się temat przez złą politykę, intrygi Niemców czy, co jeszcze śmieszniejsze, różnice temperamentu narodowego. Tak jakby różnice temperamentu, mniejsza czy prawdziwe czy urojone, uniemożliwiały prowadzenie polityki, jakby intrygi wrogiego sąsiada nie były przeciwnością konieczną a utrwalenie się złej polityki nie było największą, najbardziej niezrozumiałą tajemnicą. A ta polityka, jaka zapanowała między Polską a Czechami — nieżyczliwej obojętności, niekiedy otwartej wrogości była najgorszą z możliwych. Jej geneza jest problemem, który musi być postawiony z całą powagą, a którego rozwiązanie nie przyjdzie prosto ani łatwo.

Na początku, kiedy patriotyzm jest przede wszystkim dynastyczny, mamy rywalizację dwóch dynastii, dwóch niezmiernie uzdolnionych rodzin, które dały początek dwu narodom. To, że ani Piast u Czechów ani Przemyślida u Polaków nie mógł zdobyć sobie poparcia narodu, zadecydowało zapewne w większym stopniu,

niż przeciwdziałanie Niemców, o niepowodzeniu prób zjednoczenia podejmowanych przez naszego Chrobrego i przez czeskiego Bratysława. Prędko też położenie i układ sił doprowadziły Polaków i Czechów do pójścia odmiennymi drogami. Czesi byli od Polaków mniej liczni i bliżsi wielkich centrów niemieckich, pozbawieni własnego arcybiskupstwa i uzależnieni pod względem kościelnym od arcybiskupów moguńckich. Nie mieli też w tym kącie Europy w którym się znajdowali takich możliwości ekspansji jakie miała Polska (ekspansja w stronę Węgier była niemożliwa). To sprawiło, że Przemyślidzi o wiele silniej niż Piastowie ulegli wpływom niemieckim. Gdy rozpoczęła się walka między Grzegorzem VII a Henrykiem IV, widzimy w obozie papieskim Bolesława Śmiałego, w cesarskim zaś czeskiego Wratysława. Obaj za swój udział w walce otrzymali tę samą nagrodę — koronę królewską. Tylko znaczenie tej korony było inne. Gdy koronować mógł tylko arcybiskup, a tego Przemyślida musiał za każdym razem zapraszać z Niemiec, korona była dodatkowym zaciśnieniem więzów, którymi spętany był władca czeski. Dlatego też zachowanie godności królewskiej okazało się dla Czechów znacznie łatwiejszym — nieprzerwany ciąg królów polskich mamy dopiero od 1320 r., sto dwadzieścia lat później niż Czesi. My i straciliśmy na długo, bo na dwa z górą wieki, koronę królewską i nie umieliśmy utrzymać się konsekwentnie przy polityce antycesarskiej, którą zarzucił już następca Śmiałego, Władysław Herman, a jednak wybór dokonany przez władców dwóch narodów w przełomowym momencie historii, jeżeli o przyszłości nie rozstrzygnął, to stał się jej zapowiedzią na czas bardzo długi. Piastowie przeciwstawili się wrogiemu państwu, Przemyślidzi walczyli o zachowanie jego jedności, bo taki był prawdziwy sens sprawy cesarza walczącego z papieżem i z wielkimi lennikami równocześnie. Jednym z najgorszych skutków wszelkiej niewoli jest mini-ambicja. Król czeski czuł się już nie tyle jednym z dwóch pierwszych dynastów zachodniej Słowiańszczyzny, ile jednym z książąt cesarstwa, później cześnikiem cesarskim i elektorem, a zdobywanie w Niemczech posiadłości i wpływów politycznych stawało się dla niego celem samym w sobie. Polacy zaś nigdy nie ulegli Niemcom całkowicie. Piastowie przez cały czas rozbicia dzielnicowego nie przestali być książętami polskimi (ostateczne wynarodowienie piastów śląskich dokonało się później, częściowo pod wpływem czeskim). Znamienne jest, że żaden z Piastów innego tytułu poza książęcym nie nosił, podczas gdy w podobnie rozbitych Czechach widzimy tytułujących się na sposób niemiecki margrabiów morawskich.

Wpływ niemiecki w Czechach wciskał się wszystkimi szczelinami, przez niemieckich mieszczan i chłopów-kolonistów, niemiec-

kich zakonników i księży, wreszcie przez zniemczonych książąt i szlachtę. Język niemiecki stawał się językiem dworu królewskiego. Wielcy panowie czescy od nazw założonych przez Niemców wsi i miast przyjmowali niemieckie nazwiska.

Na przełomie XIII i XIV w. król czeski Wacław usiłuje stworzyć zjednoczone państwo czesko-polskie i osiąga w tym chwilowe powodzenie. Na pierwszy rzut oka plany jego musiały się wydawać rozumne i zgodne z interesem tak Czechów jak Polaków. Tak też zapewne sądziła duża część polskiego społeczeństwa, czego dowodem byłaby łatwość z jaką opanował najpierw ziemię krakowską a później Wielkopolskę. Ale prędko okazało się, że Polska, zagrożona przez Krzyżaków i Brandenburczyków a od wewnątrz przez niemieckie mieszczaństwo, nie może znosić króla, który otacza się Niemcami i sam jest pół-niemcem. Ostrzeżenie arcybiskupa Świnki (przed „psiegłowcami") nie poskutkowało i Wacław nie stał się w Polsce kim innym niż był w Czechach. Unia zapewne i tak rozpadłaby się po wygaśnięciu Przemyślidów — proniemieckość Wacława sprawiła, że po jego panowaniu nie pozostała żadna tradycja, do której warto byłoby nawiązywać. Czesi i Polacy oddalili się od siebie jeszcze bardziej.

Zdawałoby się, że Czechy skazane były na podzielenie losu wchłoniętych przez Niemcy ludów zachodniej słowiańszczyzny i że pozostaną jedynie jako relikt w rodzaju dzisiejszych Łużyczan. Tymczasem nastąpiło jedno z tych wydarzeń, których przewidzenie jest niemożliwe, a które wywracają wszystkie choćby najinteligentniejsze rachuby. Wydarzeniem tym była rewolucja husycka. Największe wojny religijne Średniowiecza były wojnami narodowymi. Zniszczenie Albigensów było zabiciem w zarodku narodu południowo-francuskiego, który, gdyby się rozwinął, zniweczyłby narodową jedność Francji. Podobnie w 1848 r. rewolucja liberalna najsilniejsza była tam, gdzie jej cele połączyły się z celami narodowymi tak jak we Włoszech i na Węgrzech. W Średniowieczu rewolucja, aby poruszyć wszystkie warstwy ludności i wszystkie siły ludzi musiała być religijną. Ale aby zrozumieć czym był husytyzm dla narodu czeskiego, wystarczy zestawić nazwiska jego przywódców z nazwiskami magnatów, którzy rządzili Czechami w XIII i XIV wieku. To już nie panowie z Falkenszteinu i Rosenberga i nie panowie Zające z Hasenburga, ale Jan Žižka, Mikołaj z Husi, Chwat z Rzepieki i Zbyniek z Buchowa. Teraz Czesi mieli prawo spodziewać się pomocy od Polski. Ale pomoc ta nie przyszła. Polityka polska wobec Czech była podówczas jednym ciągiem niekonsekwencji i sprzecznych, zwalczających się wzajemnie dążeń. Tkwił w tym tragiczny paradoks, że gdy wpierw polityka Czech była zabójczą dla nas przez swój związek z Niemcami, teraz Czechy

będąc wrogie Niemcom nie mogły znaleźć naszego poparcia. Łatwo jest oskarżać Oleśnickiego, był on jednak Polakiem XV w., a Polska ówczesna, po największych sukcesach w swej historii nie mogła wykrzesać z siebie żadnego zrozumienia dla dążeń rewolucyjnych. Polska była potężniejsza niż kiedykolwiek, była bogata i rozumnie rządzona, wreszcie przygotowywała grunt dla wielkiego rozwoju kultury, jaki miał nastąpić wiek później. A ta kultura, jaka miała przyjść i której przedstawicielami byli Rej i Kochanowski, nie była kulturą wielkiego zrywu, ale spokoju i dobrobytu. Jej twórcy przez cały styl swych osobowości byli kontynuatorami przodków. W ojcach i dziadach musiały działać te same instynkty i dążenia co w synach i wnukach.

Największym nieszczęściem było utrwalenie się wobec Czech polityki biernej lub niekonsekwentnej. Nie należy może winić Kazimierza Jagiellończyka, który bądź co bądź zdołał wprowadzić Jagiellonów na tron czeski, ale los sprawił, że Władysław, który na tym tronie zasiadł, był najbardziej nieudolnym ze wszystkich członków swego rodu. Panowanie jego, jak i jego syna Ludwika, pozostało epizodem, przez który nic nie zmieniło się na lepsze. Później zaś nadszedł okres stopniowego obniżania się poziomu polityki polskiej. Obniżenie to, widoczne już za Zygmunta Starego, najwcześniej i najsilniej zaznaczyło się w stosunku Polski do tego, co się działo za jej granicami, zachodnią i południową. Poza innymi względami, działał ten, że ze wszystkich wrogów Polski Habsburgowie byli jedynym, który już od XVI w. miał w niej swoje stronnictwo. Polityka antyhabsburska a więc antyniemiecka a w dalszych konsekwencjach świadomie proczeska, jaką reprezentuje kanclerz Zamoyski, nie staje się niestety trwałą polityką Rzeczypospolitej, ale Zygmunt III, sprzyjający Habsburgom, gdyż kierujący się interesem nie tyle Polski co kontrreformacji, również nie zdobywa sobie poparcia narodu. Obie te polityki neutralizują się nawzajem — Polska, jak to nieraz powtarza się w jej dziejach, ciągnięta w dwie przeciwne strony, stoi w miejscu. Dzieje się rzecz paradoksalna — z toczącej się przez trzydzieści lat wojny, w której niszczą się wzajemnie aktualni lub potencjalni nieprzyjaciele Polski, Rzeczpospolita unieruchomiona przez swą neutralność nie wyciąga żadnych korzyści. Gorzej — neutralność ta, pokrywając życzliwą Habsburgom politykę króla, ściąga na nią najazd turecki i nieszczęśliwą bitwę pod Cecorą, a później moment śmiertelnego zagrożenia pod Chocimem. Większej nieudolności i bezmyślności wyobrazić sobie trudno. Czesi w bitwie pod Białą Górą, w której do ich klęski przyczynili się również nasi Lisowczycy, stracili wolność, a my okazaliśmy swą polityczną nicość i zaczęliśmy zbliżać się ku zatracie. Jeżeli tego nie uświadamia sobie

znający swą historię Polak, to dlatego, że blask zwycięstw wodzów takich jak Zamoyski, Żółkiewski i Chodkiewicz odbiera mu jasność widzenia.

Po bitwie pod Białą Górą trudno już mówić o stosunkach polsko-czeskich. Czesi nie mają swego państwa, a Polacy pozostając pod wpływem mafii i klik wysługujących się Habsburgom, królowi francuskiemu czy Szwedom nie mają własnej polityki. Z panowaniem Sasów nadejdzie chwila, kiedy król Polski będzie równie daleki interesom Rzeczypospolitej, jak tytułujący się królem czeskim cesarz, interesom Czech.

Przychodzi epoka odrodzenia narodowego Czech i polskich walk o niepodległość, ale do wzajemnego zrozumienia jest jeszcze daleko. Oba narody sprawiają wrażenie dwóch więźniów zamkniętych w osobnych celach, z których każdy więcej wie i więcej myśli o tym, co dzieje się w najdalszych stronach świata, niż co w celi sąsiedniej. Nic nie przygnębia bardziej przy czytaniu literatury polskiej epoki międzypowstaniowej jak szczupłość miejsca, jakie zajmuje w niej sprawa Czech. Horyzont tych ludzi jest horyzontem dawnej Rzeczypospolitej, sprawy, które ona rozwiązała źle, oni mogą chcieć rozwiązać lepiej, ale te, o których ona zapomniała, dla nich nie istnieją. Tę ograniczoność Polaków nie tyle rozumieją ile odczuwają inne narody słowiańskie — stąd powtarzający się w ich ustach zarzut szlacheckości. Nigdzie to ograniczenie pola widzenia przez historię nie przynosi więcej szkody jak w stosunku do Czechów. To, że Czesi broniąc się przed germanizacją bronią i nas przed znalezieniem się w sytuacji beznadziejnej, nie dochodzi do naszej świadomości.

Narazie sprawę pogarszają sami Czesi, gdyż mając do czynienia z jednym tylko niebezpieczeństwem idącym od Niemców, nie umieją i nie chcą rozumieć jak skomplikowane jest położenie Polski. Słowacki mówi prawdę gdy pisze z rozgoryczeniem o carofilskim Hance:

Czech, co Kozaków myślą w Renie poi,
choć Niemiec może głos ludzki rozumie.

Przychodzi rok 1848. Wielu Czechów nie może zrozumieć Polaków, którzy idą masowo bić się u boku, dławiących wszystko co słowiańskie, Węgrów. Jeszcze większe rozgoryczenie ogarnia Słowaków, bezpośrednio wystawionych na ucisk madziaryzacyjny. Dla takiego Stura, który jest wielbicielem Mickiewicza i napewno nie jest nieprzyjacielem Polski, wrogie zetknięcie się z Polakami jest osobistą tragedią — w późniejszych jego przeciwpolskich wystąpieniach jest jak gdyby akcent zawiedzionej miłości. O tym natomiast, że wśród Polaków wszyscy ludzie odpowiedzialni i mający

wpływ na wydarzenia, jak ks. Adam Czartoryski i Bem, przeciwni byli polityce węgierskiej wobec Słowian, szeroka opinia nic wiedzieć nie mogła.

Później terenem, na którym spotykają się Polacy z Czechami, staje się austriacki parlament. Nie jest to teren szczęśliwy. Austria nieustannie dokonuje selekcji między politykami narodów podbitych i jest to selekcja raczej in minus niż in plus. Wywołuje to cel zamierzony — wielkie sprawy zostają przesłonięte przez sprawy drobne. W danym wypadku odmienne interesy gospodarcze dwóch krajów koronnych górują nad wspólnymi interesami narodowymi. Wreszcie istnienie w granicach królestwa czeskiego silnej mniejszości niemieckiej zmuszało niejednokrotnie Czechów do taktyki zupełnie odmiennej niż taktyka stosowana przez Polaków.

Przyszedł wreszcie moment, kiedy sprawy drobne musiały ustąpić miejsca wielkim. Kiedy odzyskanie wolności przez Polaków i przez narody dzisiejszej Czechosłowacji stało się rzeczą realną, a ich solidarność wobec Niemców bardziej niezbędna niż kiedykolwiek na przestrzeni ostatnich trzech wieków. Pierwszą od wieków wspólną akcją polsko-czeską jest ruch neosłowiański, organizowany od 1908 r. przez Dmowskiego i Kramarza dla umocnienia tej przeciwniemieckiej solidarności. Choć akcja ta w doraźnych swoich celach spaliła na panewce, ślad jej w mózgach ludzi tego pokolenia pozostał.

Inicjatywa tego ruchu politycznego par excellence wyszła od Dmowskiego, który był o wiele bardziej politykiem niż ktόrykolwiek z przywódców czeskich. Tu trzeba powiedzieć, że we wszystkich wielkich momentach historii polskiej na czoło wybijali się ludzie, którzy ponad wszystko inne byli politykami. Inaczej zaś było u Czechów, ich przywódcy w o wiele większym stopniu kierowali się motywami intelektualnymi i przeważnie też innego typu byli ludźmi. Już w XI w. zupełnie niepotrzebnie utrudniali sobie stosunki z Rzymem przez antykwaryczne już wtedy żądanie liturgii słowiańskiej. W XV w. przywództwo nad nimi objęli teologowie, co nam nie zdarzyło się nigdy. Teraz u progu nowej ery, po znacznie dłuższej przerwie w aktywności politycznej niż to miało miejsce u Polaków, na czele ich z konieczności stanąć musieli ludzie, którzy byli w większym stopniu intelektualistami i działaczami społecznymi niż politykami. To spośród najwybitniejszych odnosi się do Masaryka, ale częściowo także do Benesza.

Nastąpiło dwudziestolecie. Trzeba pozostawić przyszłym historykom, kto wtedy jakie winy i pod czyim wpływem popełnił. Dyletanckie rozdrapywanie tych spraw mogłoby przynieść tylko szkodę.

To jednak powiedzieć trzeba, że podczas paryskiej Konferencji Pokojowej Dmowski zachował wobec powstającej Czechosłowacji lojalność tak bezwzględną na jaką nigdy nie zdobyli się przywódcy czechosłowaccy, na jaką nie mógł się zdobyć nawet Kramarz. I że, co najważniejsza, nigdy spory sąsiedzkie, w których jako rzecznik Polski występował, nie zaciemniły w jego oczach hierarchii zagadnień. Co prawda, nie należy nigdy zapominać, że i Benesz, spierając się z Polską o Śląsk Cieszyński, popierał z całą siłą wobec wielkich mocarstw żądania terytorialne Polski na Śląsku Górnym. Tylko że najważniejsza zasada Dmowskiego: że chcąc, aby Czechosłowacja była zdolna do oparcia się Niemcom, trzeba ją popierać na wszystkich odcinkach, a nie tylko wobec Niemców, nie znalazła u Czechosłowacji odwzajemnienia. Dzisiaj o tych sprawach pamięta się mało, za to znacznie lepiej, i to nie tylko w Czechosłowacji, ale i u nas pamięta się o tym, co stało się w r. 1938. Bo też wtedy rzeczywiście dorównaliśmy bezmyślnością Zygmuntowi III i jego doradcom, tylko że tym razem upadek nasz, po katastrofie naszych pobratymców, przyszedł znacznie prędzej.

W końcu nadszedł rok 1945 i wśród wielu innych przełomowych wydarzeń wysiedlenie z granic Czechosłowacji Niemców Sudeckich. Odtąd sprawa niemiecka straciła dla Czechów aspekt sprawy wewnętrznej, jaki miała dla nich przez wieki i odtąd narody Czechosłowacji nie mogą rozsądnie mieć wobec niej jakiegoś odrębnego, a dla swych sprzymierzeńców niezrozumiałego, punktu widzenia.

Zenon Szpotański

Ks. WILHELM DOROŻYŃSKI

PRAWA CZŁOWIEKA*

I

Człowiek i jego osobiste prawa, albo inaczej — podstawowe wolności — to problem, który na przestrzeni dziejów przybierał różne kształty.

Na ogół można powiedzieć, że państwa starożytne o władzy przeważnie absolutnej w swej omnipotencji pochłaniały zupełnie jednostkę, stąd też o prawach tej ostatniej w sensie współczesnym nie można mówić. Starożytni przez wolność rozumieli raczej wolność obywatelską, jak udział w zebraniach i w zgromadzeniach ustawodawczych. Wolności sfery prywatnej od wkraczania państwa raczej nie znano. [1] — „Istotnie — twierdzi prof. Peretiatkowicz — jeśli zwrócimy uwagę na różnorodne przepisy ustawowe państewek greckich, np. obowiązek udziału w zgromadzeniach ludowych, ustawicznej służby wojskowej, obowiązek żenienia się, a nawet posiadania dzieci, publiczne wychowanie młodzieży, albo przepisy ateńskie, zabraniające udającym się w podróż kobietom brać więcej niż trzy suknie na drogę — przyznać musimy że sięgają one daleko, może zbyt daleko w sferę wolności indywidualnej." [2] Przyznaje się więc na ogół, że nie było w świecie klasycznym świadomości prawnego charakteru wolności indywidualnej, która by była nietykalną dla władzy państwowej. Państwo starożytne nie znało i nie uznawało prawnie bronionej wolności indywidualnej człowieka, co ma miejsce w konstytucjach nowożytnych, oraz nie uznawało osobowości ludzkiej jako takiej, nie uznawało ochrony prawnej dla człowieka jako takiego, dla człówieka w ogóle. [3]

Państwo starożytne nie uznawało w człowieku osoby, widziało w nim tylko jednostkę, mającą za cel dobro państwa, względnie

---

* Fragmenty większej całości.

1 Jest to pogląd Beniamina Constanta, francuskiego prawnika i polityka z XIX wieku.

2 A. Peretiatkowicz, *Państwo współczesne*, wyd. IX, Poznań 1948, s. 7.

3 ibid., s. 17.

cezara, który uważając siebie za boga, wymagał czci Bogu należnej. Zrozumiałym się stąd stanie dla nas stosunek państwa i warstw wyższych do niewolników. Najwięksi nawet myśliciele starożytności, jak Platon, Arystoteles, najszlachetniejsi mędrcy, jak Seneka, godzili się z tym stanem rzeczy, uważając to za objaw zupełnie normalny. Seneka, współczując z losem niewolników, mógł się zdobyć tylko na udzielenie im rady, by przez samobójstwo zdobywali wolność. Można zatem sobie wyobrazić, jakie stosunki panować musiały wśród tych nieszczęśliwych odsądzonych od czci i wiary. Upadek moralności, nie uznawanie małżeństw między niewolnikami, psie wpatrywanie się w oczy pana, który jednym skinieniem mógł pozbawić niewolnika pozorów jego wolności przez zakucie w kajdany, lub nawet dla błahego powodu pozbawić życia, stwarzały warunki, w których człowiek przestaje być człowiekiem, a wyzuty ze wszystkiego co szlachetne, staje się gorszym od dzikiego zwierzęcia. Jakaż perspektywa dla człowieka, który wydobyć się może z niewoli tylko przez śmierć samobójczą? Dlatego też od czasu do czasu wybuchały krwawe powstania niewolników — srogo tłumione. Mimo widoków na niepowodzenie ci ludzie, pragnąc wolności i do niej dążąc, decydowali się nawet na śmierć, ale w walce ze swoimi ciemiężycielami, aniżeli na życie — w poniżeniu.

W takim to okresie podeptania godności ludzkiej i wszelkich praw człowieka na widowni dziejowej pojawia się Jezus Chrystus.

„To jest przykazanie moje, abyście się wzajemnie miłowali" (J 15, 12) — oto hasło miłości i braterstwa.

Św. Paweł, interpretując naukę Mistrza, woła: „Nie ma niewolnika, ani wolnego" [4].

Kościół, pierwszy w dziejach ludzkości traktuje człowieka jako osobę, która ma swój cel własny, swoje zadanie do spełnienia, niezależnie zupełnie od państwa. To podkreślenie jest niesłychanie ważne, nada ono w przyszłości całej cywilizacji chrześcijańskiej piętno personalistyczne.

II

Krajem, gdzie stosunkowo dość wcześnie zaczęto z powodzeniem zdobywać człowiekowi należne prawa, była Anglia.

Przez ograniczanie władzy królewskiej krystalizowały się tu prawa jednostek. Hasła te zostały następnie z terenu angielskiego przez kolonistów przeniesione do Ameryki Północnej. Amerykańskie

---

[4] Gal 3, 28.

jednak *Bills of rights* nie tylko pragną ustanowić zasady ustroju państwowego, lecz przede wszystkim wyznaczają linię graniczną między państwem a jednostką. Zgodnie z ich treścią jednostka staje się podmiotem prawnym nie dzięki państwu dopiero, lecz jest nim przez swą naturę, posiada prawa nieodłączne, nietykalne [5]. Stąd źródłem deklaracji amerykańskiej nie jest wyłącznie prawo angielskie. Ostatnie bowiem podkreśla raczej obowiązki rządu w stosunku do człowieka, nie zaś prawa jednostek. „To bowiem pisze Jellinek [6] — że prawa nie mogą być ustanawiane, okrutne kary wymierzane, że przysięgli mogą być według przepisów mianowani, że podatki nie mogą być bezprawnie nakładane, że stałego wojska nie wolno utrzymywać bez zgody parlamentu, że wybory do parlamentu są wolne, że parlament ma być często zwoływany — to wszystko nie są prawa jednostki, lecz obowiązki rządu. Z 13 punktów *Bills of rights* dwa tylko zawierają postanowienia wyrażone w formie upoważnień dla poddanych (prawo stanowienia petycji do króla i prawo poddanych protestanckich do noszenia broni stosownie do ich stanu), a jeden zmierza do swobody członków parlamentu. Jeśli — czytamy dalej — niemniej wszystkie klauzule *Bill of rights*, nazwane są w nimi samymi prawami i swobodami ludu angielskiego, to opiera się to na poglądzie, że prawne ograniczenie korony jest zarazem prawem narodu". We wszystkich dokumentach wolnościowych angielskich nie ma umieszczonych takich zasadniczych praw człowieka jak: „wolność religijna, prawo zgromadzeń, wolność druku i swoboda przesiedlania się" [7]. Czym to należy tłumaczyć? Czy Anglia może nie uznawała tego rodzaju praw? Angielska nauka praw — twierdzi Jellinek — nie zna podobnych praw, podług niej, tego rodzaju swobody prawne indywidualne zapewnia raczej ogólna zasada prawna, na mocy której tylko wolno ograniczać w jakikolwiek sposób jednostkę [8].

Deklaracje amerykańskie zaczynają się od słów, że wszyscy ludzie rodzą się jednakowo wolnymi i zawierają w sobie prawa przysługujące *every individual, all mankind* lub *every member of society* [9]. Ustawy angielskie nie uznają wprost ogólnych, niezmiennych, odwiecznych praw ludzkich, lecz traktują je jako „prawa po ojcach odziedziczone, stare niewątpliwie prawa narodu angielskiego" [10], natomiast amerykańskie zawierają prawa, które

---

5 J. Jellinek, *Deklaracja praw człowieka i obywatela*, Warszawa 1905, s. 50.
6 J. Jellinek, op. cit., s. 50—51.
7 J. Jellinek, op. cit., s. 53.
8 J. Jellinek, op. cit., s. 53.
9 J. Jellinek, op. cit., s. 56.
10 J. Jellinek, op. cit., s. 50.

przewyższają moc prawodawcy, są więc od niego niezależne, gdyż są człowiekowi z natury wrodzone, nieodłączne, nietykalne. Ponadto zarówno w Unii jak w oddzielnych Stanach, dla prawodawstwa zwykłego i konstytucyjnego istnieją różne organa, a sędzia ma prawo badania nie tylko zgodności rozporządzeń z ustawami, ale także zgodności ustaw z konstytucją [11]. Sąd zatem może w konkretnym wypadku daną ustawę uznać za niezgodną z konstytucją i za nieważną, nie obowiązującą, jak gdyby nie istniejącą. Różnica zatem między podstawowymi prawami angielskimi a amerykańskimi jest zasadnicza.

Oprócz wpływu prawa angielskiego na deklaracje amerykańskie miała wpływ również reformacja.

Deklaracje amerykańskie, uchwalone przez zwolenników reformacji, którzy niepokojeni w kraju macierzystym, emigrują do Ameryki Płn. — mają na sobie piętno indywidualistycznego poglądu na człowieka. Ogłaszają jednak wolności, które dotąd nigdy w świecie nie były uznawane. Już bowiem w XVII stuleciu tolerancja religijna, tzn. prawo do wolności religijnej, ujęte w sensie indywidualistycznym zostało na gruncie Ameryki Płn. wprowadzone i oficjalnie prawnie uznane, najpierw w księdze praw dla Rhode Island z 1647 r., następnie w karcie nadanej przez Karola II w 1663 r. koloniom Rhode Island i Providence Plantations [12]. Zasady te rozprzestrzeniają się powoli we wszystkich koloniach Ameryki Północnej, przyznając wolność religijną w większym lub mniejszym zakresie.

Katolicki Maryland w 1649 r. udziela pozwolenia każdemu wyznawcy Jezusa Chrystusa na swobodne wykonywanie praktyk religijnych. Kolonie New Jersey w 1664 r., a New York w 1665 r. ogłosiły bardzo szeroką tolerancję religijną. Konstytucja dla Północnej Karoliny, opracowana przez myśliciela angielskiego, ojca indywidualizmu filozoficznego — Locke'a i wprowadzona w życie w 1669 r. opiera się na tolerancji względem dyssydentów, Żydów i pogan. Przewiduje ona, że dla utworzenia Kościoła przez stowarzyszenie religijne wystarcza 7 osób. Zabrania wszelkiego przymusu odnośnie wyznawania wiary, jednakowoż wymaga, by każdy obywatel w 17-tym roku życia zdecydował się, do jakiego związku religijnego pragnie należeć, w przeciwnym bowiem razie zostanie on pozbawiony wszelkiej opieki prawnej. Ponadto zabrania surowo stosowania wszelkiej dyskryminacji w stosunku do jakiegokolwiek stowarzyszenia religijnego. Konstytucja ta wymaga jednak od obywatela wyznawania jakiejś religii, prawodawca bowiem

11 A. Peretiatkowicz, op. cit., s. 114.

12 J. Jellinek, op. cit., s. 66.

stoi na stanowisku, że religia jest człowiekowi koniecznie potrzebna i bez niej człowiek nie byłby człowiekiem. W konstytucji uchwalonej dla Pensylwanii w 1701 r. czytamy takie charakterystyczne zdanie: „że lud obdarzony nawet największymi swobodami obywatelskimi nie może być prawdziwie szczęśliwym, jeśli nie posiada wolności sumienia".

Dnia 14 października 1774 r. kongres dwunastu państw kolonialnych, obradujący w Filadelfii uchwalił uroczyście deklarację praw człowieka. Przyznaje ona wszystkim mieszkańcom północno-amerykańskich kolonii przynależne im prawa według niezmiennych praw natury, zasad konstytucji angielskiej i własnych konstytucji. Pierwszym stanem, który wydał deklarację praw człowieka w uroczystym *Bill of Rights* z datą 12. VI. 1776 r., nie powołując się na żadne inne prawa prócz prawa natury — była Wirginia.

W 16-tu artykułach są zawarte poszczególne wolności człowieka, jako nienaruszalne prawa. Oto niektóre z nich: wszyscy ludzie rodzą się jednakowo wolni i niezależni i mają pewne przyrodzone prawa, których, stając się członkami ustroju społecznego, nie mogą pod żadnym warunkiem pozbawić swej potomności, mianowicie korzystania z prawa do życia, wolności, oraz możności nabywania i posiadania własności, dążenia do osiągania szczęścia i bezpieczeństwa (art. I) [13]. Wszelka władza tkwi w narodzie (art. II); rząd, który by nie mógł zapewnić obywatelom szczęścia i bezpieczeństwa, lub gdyby był przeciwny tym celom, może być przez większość społeczną zmieniony lub zniesiony, do tego bowiem ma ona „niewątpliwe, nietykalne i nieodłączne prawo" (art. III). Nikt nie może być pozbawiony wolności, jak tylko na mocy prawa krajowego lub wyroku jego sędziów (art. VIII); nie może być żadna osoba aresztowana bez uprzedniego udowodnienia jej winy (art. XI). W końcu deklaracja zapewnia wolność druku (art. XII) i wolność sumienia (art. XVI) [14]. W niniejszej deklaracji brak jest prawa o emigracji, o zgromadzeniach i prawa petycji, które to wolności zostały umieszczone w deklaracji praw stanu Pensylwanii.

Różnica między deklaracją filadelfijską a wirginijską istnieje dość znaczna. Pierwsza powołuje się jeszcze na prawo angielskie, druga zaś wyłącznie na prawo natury.

---

13 Bez względu na zasadę, że wszyscy ludzie rodzą się wolni i niezależni, nie zniesiono jednak niewolnictwa.

14 J. Jellinek, op. cit., s. 92—96. Artykuł odnośnie wolności sumienia brzmi: „że religia i obowiązki, jakie mamy względem Stwórcy, i sposób ich pełnienia mogą być kierowane jedynie przez rozum i przekonanie, nie zaś przez siłę lub przymus; wszyscy więc ludzie mają jednakowe prawo do pełnienia obowiązków religijnych, zgodnie z nakazem swego sumienia i że wzajemna miłość i miłosierdzie jest obowiązkiem wyrozumiałości chrześcijańskiej.

W filadelfijskiej i następnych deklaracjach praw stanów północno-amerykańskich, odtąd państw niezależnych, obok praw dotychczas wywalczonych: wolności osobistej, własności, wolności sumienia — występują nowe, a mianowicie: prawo zgromadzeń, wolność druku i wolność przesiedlania się. Są one odpowiedzią na pogwałcenie wówczas przez Anglię wolności osobistej, idące właśnie w tych kierunkach. Podział władzy, czasowe piastowanie urzędów, odpowiedzialność urzędników, zakaz dziedziczenia przywilejów, ograniczania działalności władzy wykonawczej, jak zakaz utrzymywania stałego wojska — to podstawy, na których budowano publiczne prawa jednostki.

Za Wirginią poszły inne Stany Ameryki, uchwalając w konstytucjach podobnej treści deklaracje praw: Pensylwania 28. IX. 1776 r., Maryland 11. XI. 1776 r., Północna Karolina 18. XII. 1776 r., Wermont 8. VIII. 1777 r., Massachusetts 2. III. 1780 r., New Hampshire 31. X. 1783 r.

Nie wszystkie stany konsekwentnie przeprowadziły u siebie wolność religii, dając przy tym swobodę działania Kościołowi katolickiemu. I tak katolicki stan Marylandu już w 1649 r. pozwala każdemu wyznawcy Jezusa Chrystusa na swobodne wykonywanie praktyk religijnych, zaś w stanie Massachusetts, w akcie nadanym przez króla angielskiego Wilhelma III z 1692 r. jest klauzula, wykluczająca katolików od korzystania z tolerancji religijnej. Podobne prawo otrzymała od króla Jerzego II w 1732 r. Georgia. W wielu stanach przez długi czas dla piastowania urzędów publicznych wymagano wyznania protestanckiego lub przynajmniej chrześcijańskiego. W ciągu XIX-go stulecia te i inne ograniczenia z małymi wyjątkami zostały usunięte.

Więcej miejsca poświęciliśmy rozważaniu deklaracji amerykańskich, gdyż stały się one niewątpliwie wzorem dla francuskiej *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* z 26. VIII. 1789 r.

III

Rok 1789 to data, która zaważyła nie tylko na losach Francji, na jej ustroju, ale niewątpliwie wywarła olbrzymi wpływ na pozostałe kraje Europy. Jako wyraz dążeń ludu francuskiego, wyzwalającego się spod ucisku monarchii absolutnej, już na wstępie, bo dnia 26. VIII. 1789 r. uchwalono tzw. „deklarację praw człowieka i obywatela". Miały to być podstawowe prawa, niezmienne, które wyzwalając jednostkę spod przemocy, zabezpieczały jej wolność.

Znaczenie „deklaracji praw człowieka" było i jest różnie oceniane. Politycy i historycy wielokrotnie dochodzili do wniosku,

że ona właśnie stała się przyczyną anarchii, jaka wkrótce potem nawiedziła Francję. Tłumaczyli, że abstrakcyjne formuły deklaracji mogą być różnie rozumiane, „a jako pozbawione wszelkiej realnej treści politycznej i praktycznej znajomości rządzenia krajem, są niebezpieczne" [15]. Inni znowu uważają deklarację za dokument „wszechświatowej doniosłości, jako katechizm zasad z 1789 r., jako najcenniejszy dar ofiarowany ludzkości przez Francję" [16]. Faktem jest, że „Wielka Rewolucja Francuska z 1789 r." podniosła protest przeciw uprzywilejowaniu stanów szlacheckiego i duchownego. Główną myślą twórców *Deklaracji praw człowieka* było: „dać każdej jednostce niczym nieskrępowaną swobodę działania i życia" [17]. Locke na terenie Anglii, Rousseau zaś we Francji, głosząc prymat jednostki przed społeczeństwem, stali się głównymi krzewicielami systemu indywidualistycznego. Zwłaszcza Rousseau przez swoje teorie wyłożone w dziele pt. *Contrat social* (*Umowie społecznej*), jest jednym z głównych autorów *Deklaracji praw człowieka* we Francji z 1789 r.

Jellinek jest zdania, że „francuska deklaracja praw" jest tylko odmianą amerykańskich *bills of rights* czy *declarations of rights*. Niemniej jednak przyznaje, że wpływ *Umowy społecznej* Rousseaua faktycznie miał tu miejsce, nie wnosząc jednak nic nowego. Twierdzenie to stara się on udowodnić [18]. Inni uczeni natomiast widzą wielki wpływ *Umowy społecznej* na tworzenie „deklaracji". Wydaje się, że słuszność jest po stronie tych ostatnich.

Francuską *Deklarację praw człowieka* poprzedza krótki wstęp, który ze względu na charakterystyczną treść przytoczymy w całości: „Zgromadzenie Narodowe wychodząc z założenia, że tylko nieznajomość i nieuznawanie praw człowieka są przyczyną nieszczęść publicznych, deklaruje solennie prawa naturalne, niepozbywalne i uświęcone człowieka w tym celu: aby ta deklaracja przypominała członkom ciała społecznego ich prawa i obowiązki; aby akta ustawodawcze i wykonawcze były w większym poważaniu; aby ambicje obywateli, mając podstawę w prostych i niezaprzeczalnych zasadach, szły w kierunku utrzymania Konstytucji i szczęścia wszystkich. Deklaruje więc..." Następuje wyliczenie siedemnastu artykułów, zawierających treści wolności człowieka.

Francuska deklaracja uznaje istnienie praw ludzkich, których

---

15 J. Jellinek, op. cit., s. 13—14.

16 J. Jellinek, op. cit., s. 14.

17 J. Piwowarczyk, *Idea chrześcijańsko-społeczna w jej historycznym rozwoju*, Kraków 1922, s. 5.

18 J. Jellinek, op. cit., s. 45, oraz ss. 18—28.

żadna ustawa zmienić, ani pozbawić człowieka nie może. Są to prawa wynikające z natury, a więc przysługują człowiekowi niezależnie od wszelkich ludzkich prawodawców.

Podobnie jak w deklaracji wirginijskiej, francuska [19] również w art. I-szym podkreśla, że człowiek rodzi się wolnym z równymi prawami. Celem społeczeństwa jest zapewnienie przyrodzonych praw ludzkich, którymi są: wolność, własność, bezpieczeństwo i opór przeciwko uciskowi (art. II). Władza wypływa z narodu (art. III). Artykuł II-gi w myśl ideałów indywidualizmu liberalnego, żąda od państwa jedynie czuwania nad wolnością jednostek, bez mieszania się w ich wewnętrzne sprawy. Artykuł IV-ty określa istotę wolności. Wolność mianowicie polega na czynieniu wszystkiego, co nie szkodzi drugiemu, granicą działania jest takie samo prawo drugiej jednostki, ustawa zaś ma te granice bliżej określać.

A czegóż ustawa może zabronić? Na to odpowiada art. V-ty: „Ustawa może zabronić tylko czynów szkodliwych dla społeczeństwa". Czyny szkodliwe dla społeczeństwa są ustawą zabronione. Ustawa, uchwalona przez jednostki o prawach niepozbywalnych, w niczym nieskrępowane, ma je ograniczać. Ustawa jest zarazem wolą ogółu, stąd wszyscy mają prawo brać udział w jej tworzeniu (art. VI). „Deklaracja" zabrania dalej pozbawienia wolności człowieka wbrew ustawie, winni naruszenia porządku będą karani (art. VII); do udowodnienia winy ma być jednostka uważana za niewinną (art. IX). Nikt nie może być niepokojony z powodu swych przekonań, nawet religijnych, byleby ich objawianie nie zakłócało porządku publicznego prawem ustanowionego (art. X). Mowa tu o tolerancji religijnej, która miałaby zapewnić wszystkim religiom wolność. W dalszym ciągu „deklaracja" zapewnia swobodę wypowiadania myśli w formie pisma i druku, „z zastrzeżeniem odpowiedzialności za nadużycie tej wolności w wypadkach prawem przewidzianych". Artykuł XIV-ty mówi o kontroli podatków. W końcu „deklaracja" udziela gwarancji własności prywatnej, która może być jednak naruszona tam, gdzie wymaga tego „potrzeba publiczna", prawnie stwierdzona i pod warunkiem sprawiedliwego, uprzedniego odszkodowania.

Takie wolności głosi francuska *Deklaracja praw człowieka i obywatela.*

Deklaracje praw nie zawsze okazały się dostateczne dla należytej ochrony praw człowieka. Rządy bowiem o tendencjach absolutnych nie zawsze chciały respektować uchwały, zawarte w „deklaracjach". Nie mógł obywatel prawnie dochodzić naruszenia

---

[19] J. Jellinek, op. cit., s. 31—43.

jego wolności. Stąd też w dalszym ciągu rozwoju tych praw, wprowadzono je do samej konstytucji, a przez to udzielono im ochrony ustawy zasadniczej, konstytucyjnej **. Ochrona ta jest skuteczna przed władzą ustawodawczą, gdyż zwykłe ustawy nie mogą być sprzeczne z przepisami konstytucyjnymi, oraz przed władzą wykonawczą, która może ograniczyć wolność indywidualną tylko o tyle, o ile ograniczenie to jest wyraźnie przez ustawę przewidziane, w przeciwnym razie będzie naruszeniem konstytucji, a to już jest bezprawiem.

IV

Wzorując się na francuskiej *Deklaracji praw* — inne państwa europejskie wprowadzają już do swoich konstytucji podstawowe wolności człowieka.

Konstytucja niemiecka dla wszystkich krajów niemieckich z 28. III. 1849 r. [20] w rozdz. VI zatytułowanym „Die Grundrechte des deutschen Volkes" głosi: równość wobec prawa obywateli państwa, wolność od poddaństwa, równy dostęp do urzędów publicznych, wolność i nienaruszalność osoby, obronę jednostki przed samowolą, nienaruszalność mieszkania, prawo do tajemnicy listowej, wolność wypowiadania swojej opinii mową, pismem, drukiem i innymi sposobami, wolność prasy, wolność wierzeń religijnych, przekonań, działalności religijnej, niezależność prawa od religii, wolność badań naukowych i nauczania, prawo petycji, wolność zgromadzeń i zrzeszania się, nienaruszalność własności, prawo odwoływania się do prawnego sędziego. Te same wolności są potwierdzone w konstytucji z dnia 16. IV. 1871 r., zaś konstytucja z 11. VIII. 1919 r. obszernie je jeszcze rozwija i wyjaśnia, dokładniej omawiając prawa i obowiązki jednostki w stosunku do społeczności religijnej i do państwa.

Konstytucja austriacka z dnia 1. X. 1920 r. [21] zawiera tylko dwa artykuły, określające podstawowe prawa człowieka, a mianowicie: równość wszystkich obywateli wobec prawa oraz równość praw i obowiązków.

W Szwajcarii wpływ francuskiej *Deklaracji praw* był dość duży. Prawa człowieka zostały zawarte w konstytucjach kantonowych i związkowych z 1848 r. i 1874 r. Jako zatem subiektywne prawa człowieka zostały przyjęte: równość wobec prawa, wolność

** Historycznemu rozwojowi praw człowieka w Polsce poświęcimy osobny artykuł.

20 E. Baumgartner, op. cit.

21 E. Baumgartner, op. cit.

od poddaństwa, wolność wyznania, sumienia i kultu, wolność prasy, zgromadzeń i zrzeszeń, prawo odwoływania się do ustawowego sędziego, prawo petycji, wolność osoby, prawo własności prywatnej. Powyższe prawa ze względu na dobro ogólne i porządek publiczny mogą być ograniczone [22].

Konstytucja belgijska uchwalona w 1831 r. zapewnia również jednostce jej podstawowe prawa na wzór francuskiej *Deklaracji*. W ciągu XIX w. wszystkie niemal konstytucje państw europejskich zawierają już podstawowe wolności człowieka. Indywidualizm liberalistyczny, który w XIX w. zwłaszcza na polu gospodarczym święcił triumfy, wpłynął również na ustawodawstwo państwowe, dając jednostce z jednej strony swobodę, z drugiej zaś ograniczając ją. Niemniej jednak życie domagało się swoich naturalnych praw dlatego już w połowie XIX w. tworzą się na terenie angielskim związki zawodowe, które dały początek potężnym organizacjom robotniczym, skutecznie przeciwstawiając się wybujałej swawoli — wolności liberalnej.

Zachodzi pytanie, czy nowożytny liberalizm XX-go wieku dodał coś więcej do wolności, głoszonych w XVIII-tym stuleciu?

W Stanach Zjednoczonych obowiązuje obecnie zasadniczo konstytucja, uchwalona przez konwent Stanów, zebrany w Filadelfii pod przewodnictwem Waszyngtona w 1787 r. Wprowadzono tylko nieznaczne poprawki, oraz szereg artykułów dodatkowych. Poprawka 13-ta z 1865 r. zniosła niewolnictwo, poprawka 15-ta z 1870 r. wprowadziła równouprawnienie rasy białej i kolorowej, poprawka 19-ta z 1920 r. rozszerzyła prawo głosowania na kobiety [23].

Konstytucja francuska, przyjęta w referendum z dnia 13 października 1946 r., zatwierdza głośną *Deklarację praw człowieka* z 1789 r., uzupełniając ją artykułami o treści dostosowanej do czasów współczesnych.

Deklaracja zrównuje przede wszystkim kobietę we wszystkich dziedzinach życia z mężczyzną. Dopiero więc w 1946 r. kobieta francuska otrzymuje pełne prawa obywatelskie. Następnie *Deklaracja* zawiera prawo do pracy każdego człowieka (czego nie ma zupełnie w Anglii i Ameryce), prawo do strajku w ramach ustaw, prawo robotników do udziału w określaniu warunków pracy i w sposobie prowadzenia przedsiębiorstwa (nie ma tego w Anglii, ani w Ameryce). Ogromny wyłom czyni konstytucja francuska z 1946 r. w pojęciu własności, wprowadzając pewne novum do konstytucji zachodnio-europejskich. Przyjmuje mianowicie, że

---

22 E. Baumgartner, op. cit.

23 A. Peretiatkowicz, op. cit., s. 106—107.

„wszelkie przedsiębiorstwo, które uzyskuje charakter narodowej służby publicznej, albo monopolu faktycznego, powinno stanowić własność wspólnoty" [24]. „Święte i nienaruszone prawo" własności prywatnej *Deklaracji praw* z 1789 r. zostało naruszone.

W ZSRR Konstytucja Związkowa z grudnia 1936 r.[25] zapewnia każdemu obywatelowi prawo do pracy odpowiednio wynagradzanej. Mówi o wolności słowa, prasy, zebrań i pochodów, nietykalności mieszkania i tajemnicy listowej. Wolności te są chronione przez ustawę. Nikt nie może być aresztowany jak tylko na podstawie decyzji sądu lub sankcji prokuratora. Przewiduje własność osobistą obywateli wobec ich dochodów i oszczędności, pochodzących z pracy, wobec ich terenu mieszkalnego i przedmiotów gospodarstwa domowego i użytku osobistego. Osobista własność obywateli podlega prawu spadkowemu.

W Polsce po uzyskaniu niepodległości w 1918 r. w Konstytucji z 17 marca 1921 r. zapewnia się każdemu obywatelowi prawa dość szeroko pojęte. Charakterystycznym jest jedno prawo, którego nie spotyka się w innych konstytucjach, a mianowicie: wolność narodowa. Głosi ona zasadę, że każdy obywatel ma prawo zachowania swej narodowości i pielęgnowania swojej mowy i właściwości narodowych.

Konstytucja z dnia 19 lutego 1947 r. nie mówi nic o podstawowych prawach człowieka. Zostały one zawarte w *Deklaracji praw i wolności obywatelskich*, uchwalonej przez Sejm Ustawodawczy, dnia 2 lutego 1947 r., które uwzględniono bardzo szeroko w Konstytucji Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej z dnia 22 lipca 1952 r.

Cały rozdz. VII Konstytucji lipcowej nosi tytuł: „Podstawowe prawa i obowiązki obywateli" [26]. Dla ilustracji przytoczymy niektóre z nich:

„Obywatele Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej mają prawo do pracy (art. 58, 1), wypoczynku (art. 59), ochrony zdrowia oraz do pomocy w razie choroby lub niezdolności do pracy (art. 60), prawo do nauki (art. 61). Kobieta ma równe prawa z mężczyzną we wszystkich dziedzinach życia państwowego, politycznego, gospodarczego, społecznego i kulturalnego" (art. 66). W punkcie 2-gim wymienionego artykułu zapewnia się kobiecie-matce i jej dziecku opiekę, bierze się w ochronę kobietę ciężarną, a płatny urlop przed porodem i po porodzie jest wyrazem tej ochrony. „Rodziny o licznym potomstwie państwa otacza szczególną opieką. Urodzenie poza małżeństwem nie uszczupla praw dziecka" (art. 67). „Obywatele

[24] A. Peretiatkowicz, op. cit., s. 122.

[25] Konstytucja ZSRR, Warszawa 1951, s. 109—118.

[26] Konstytucja PRL z 22 lipca 1952 r.

niezależnie od narodowości, rasy i wyznania mają równe prawa we wszystkich dziedzinach życia państwowego, politycznego, gospodarczego, społecznego i kulturalnego" (art. 69). Wolność sumienia i wyznania wszystkim obywatelom zapewnia art. 70. Czytamy tam: „Kościół i inne związki wyznaniowe mogą swobodnie wypełniać swoje funkcje religijne. Nie wolno zmuszać obywateli do niebrania udziału w czynnościach lub obrzędach religijnych. Nie wolno też nikogo zmuszać do udziału w czynnościach lub obrzędach religijnych". Art. 71 zapewnia obywatelom wolność słowa, druku, zgromadzeń i wieców, pochodów i manifestacji, zaś art. 72 — prawo zrzeszania się z zastrzeżeniem, że są zakazane zrzeszenia i udział w nich, jeśli cel lub ich działalność godzą w ustrój polityczny i społeczny, albo porządek prawny Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Zapewnia się obywatelom nietykalność osobistą. „Pozbawienie wolności może nastąpić tylko w przypadkach określonych ustawą. Zatrzymany powinien być zwolniony, jeśli w ciągu 48 godzin od chwili zatrzymania nie doręczono mu postanowienia sądu lub prokuratora o aresztowaniu" (art. 74). Ten sam artykuł zapewnia „nienaruszalność mieszkań i tajemnicę korespondencji. Przeprowadzenie rewizji domowej dopuszczalne jest jedynie w przypadkach określonych ustawą". Prawa azylu udziela się obywatelom państw obcych „prześladowanych za obronę interesów mas pracujących, walkę o postęp społeczny, działalność w obronie pokoju, walkę narodowo-wyzwoleńczą lub działalność naukową" (art. 75).

Z praw obywatelskich może korzystać każdy obywatel bez względu na płeć, przynależność narodową i rasową, wyznanie, wykształcenie, czas zamieszkania, pochodzenie społeczne, zawód i stan majątkowy (art. 81). Obywatel posiada prawo wybierania po skończeniu 18-tu lat i może być wybranym do rady narodowej; do Sejmu zaś po ukończeniu lat 21 (art. 82).

V

Na arenie międzynarodowej — zwłaszcza po brutalnym pogwałceniu godności ludzkiej podczas drugiej wojny światowej — problem praw człowieka usiłowała rozwiązać Organizacja Narodów Zjednoczonych. Okazało się jednak, że nie jest to takie proste i łatwe. Chodziło tu o poszanowanie praw i swobód wszystkich ludzi bez różnicy rasy, płci, języka i religii, a więc o sprawy znajdujące się na platformie czysto wewnętrznych stosunków obywateli do danego państwa. Po długiej dyskusji w Komisji Praw Człowieka z siedzibą w Genewie, uchwalona została przez ONZ dnia 10 grudnia 1948 r. *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka.* W 30-tu artykułach zostały zawarte prawa i wolności ludzkie.

Dla orientacji podajemy w polskim tłumaczeniu pełną treść *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* [27].

We wstępie do *Powszechnej Deklaracji* czytamy: „Ponieważ uznanie godności każdego członka społeczności ludzkiej oraz ich równych i niepozbywalnych praw jest podstawą wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie — ponieważ odrzucenie praw ludzkich i ich pogarda stały się przyczyną barbarzyńskich czynów — ponieważ realizowanie świata, w którym ludzie będą cieszyć się wolnością słowa i przekonań, wolni od strachu i niedostatku, zostało uznane za najwyższe pragnienie człowieka — ponieważ jest rzeczą istotną, by prawa ludzkie były pod ochroną ustaw, o ile człowiek nie ma być zmuszony do samoobrony — ponieważ znaczenie posiada popieranie rozwoju przyjaznych stosunków między narodami — ponieważ ludy Narodów Zjednoczonych utwierdziły w karcie ONZ swoją wiarę w podstawowe prawa ludzkie, w godność i wartość osoby ludzkiej, w równe prawa mężczyzn i kobiet, oraz postanowiły popierać postęp społeczny i wyższy poziom życia w atmosferze pełnej wolności — ponieważ państwa-członkowie zobowiązały się do współpracy z Organizacją Narodów Zjednoczonych przez rozszerzanie powszechnego szacunku i przestrzegania ludzkich praw i podstawowych wolności — ponieważ powszechne uznanie tych praw i wolności jest niezwykle ważne dla przeprowadzenia pełnej realizacji tego zadania — dlatego Ogólne Zgromadzenie proklamuje tę *Powszechną Deklarację Praw Człowieka* jako ideał wspólny, do osiągnięcia którego dążą wszystkie ludy i wszystkie narody, aby każda jednostka i wszystkie instytucje społeczne, mając w pamięci niniejszą *Deklarację*, drogą nauczania i wychowania, usiłowały rozwijać szacunek dla tych praw i wolności i w ten sposób, przy pomocy postępowych przepisów narodowych i międzynarodowych, zapewniły uznanie i powszechne i skuteczne zastosowanie w życiu tak wśród ludności państw-członków Organizacji, jak również wśród ludności terytoriów będących pod ich prawną opieką".

Po tym wstępie następuje wyliczenie poszczególnych artykułów *Powszechnej Deklaracji*.

Art. 1. Wszystkie istoty ludzkie rodzą się wolne i równe w swej godności i prawach. Są one istotami rozumnymi i świadomymi i działanie ich tak w stosunku do siebie jak i do drugich winno cechować braterstwo.

Art. 2. a) Każdy człowiek posiada prawo do wszystkich praw i wolności, które są zawarte w tej Deklaracji, bez jakiejkolwiek

---

[27] *Official Records Of The Third Session Of The General Assembly*, „W":. Paris, Part 1, 21 September — 12 December 1948. Przekład autora z języka angielskiego.

dyskryminacji takiej, jak rasa, kolor skóry, płeć, język, religia, przekonania polityczne i inne, pochodzenie narodowe i społeczne, majątek, urodzenie lub inny stan.

b) Następnie nie będą stosowane różnice ze względu na polityczny, prawny, międzynarodowy statut kraju czy terytorium, do którego dana osoba należy, bez względu na to, czy terytorium to jest państwem niezależnym, pod powiernictwem, niesamodzielne lub poddane jakimkolwiek innym ograniczeniem suwerenności.

Art 3. Każdy człowiek ma prawo do życia, wolności i bezpieczeństwa swojej osoby.

Art. 4. Nikt nie powinien być trzymany w niewolnictwie lub poddaństwie. Niewolnictwo i handel niewolnikami we wszelkiej formie winny być zakazane.

Art. 5. Nikt nie może być poddawany torturom, albo okrutnemu, nieludzkiemu lub poniżającemu traktowaniu czy karze.

Art. 6. Każdy człowiek ma prawo, by go wszędzie uznawano za osobę wobec prawa.

Art. 7. Wszyscy są wobec prawa równi i bez jakiejkolwiek różnicy są uprawnieni do jednakowej ochrony prawnej. Wszyscy winni mieć zapewnioną równą ochronę prawną przed jakąkolwiek dyskryminacją, która by naruszała niniejszą deklarację, jak również przeciwko każdej prowokacji do takiej dyskryminacji.

Art. 8. Każdy ma prawo do skutecznego odwoływania się przed kompetentny sąd narodowy przeciwko działaniom, naruszającym podstawowe prawa nadane mu przez konstytucję lub prawo.

Art. 9. Nikt bezprawnie nie będzie więziony, przetrzymywany lub wysiedlony.

Art. 10. Każdy człowiek ma pełne prawo do tego, by jego sprawa została rozpatrzona w sposób sprawiedliwy i publicznie przez niezależny i bezstronny trybunał, który zadecyduje o prawach osoby lub jej zobowiązaniach, oraz wyda orzeczenie odnośnie przestępstw jej zarzucanych.

Art. 11. — 1. W stosunku do każdego oskarżonego o czyn przestępczy istnieje domniemanie o jego niewinności do chwili prawnego udowodnienia winy na podstawie publicznie przeprowadzonego procesu, podczas którego zostaną zapewnione wszystkie gwarancje konieczne do obrony.

2. Nikt nie będzie skazany za czyny lub zaniedbania, które w chwili ich popełniania w myśl prawa państwowego lub międzynarodowego nie stanowiły przestępstwa, jak również nie zastosuje się żadnej surowszej kary niż jest przewidziana w chwili popełnienia przestępstw.

Art. 12. Nikt nie ma podlegać bezprawnym ingerencjom w jego życie prywatne, rodzinne, jego mieszkanie i korespondencję, nie

będzie musiał znosić przykrości z powodu nastawania na jego cześć i dobre imię. Każda osoba ma prawo do ochrony prawnej przeciwko tego rodzaju usiłowaniom.

Art. 13. — 1. Każda osoba ma prawo do swobodnego poruszania się i do wyboru miejsca zamieszkania w granicach państwa.

2. Każda osoba ma prawo opuścić każdy kraj, włączając w to swój własny, jak również posiada prawo do powrotu do swego kraju.

Art. 14. — 1. W wypadku prześladowania każda osoba ma prawo do szukania azylu i do korzystania z azylu w innych krajach.

2. Nikt nie może na powyższe prawo powoływać się w wypadkach rzeczywiście uzasadnionego pościgu odnośnie pospolitego przestępstwa, albo działania sprzecznego z celami i zasadami Narodów Zjednoczonych.

Art. 15. — 1. Każda jednostka ma prawo do posiadania jakiegoś obywatelstwa.

2. Nikt bezprawnie nie może być pozbawiony swego obywatelstwa lub prawa do jego zmiany.

Art. 16. — 1. Mężczyzna i kobieta, po przekroczeniu młodocianego wieku, ma prawo, bez ograniczeń ze względu na rasę, narodowość lub religię, do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny. Cieszą się oni równymi prawami w małżeństwie, tak w czasie jego trwania, jak i wypadku rozwiązania.

2. Małżeństwo może być zawarte przy wolnej i pełnej zgodzie przyszłych małżonków.

3. Rodzina tworzy naturalną i podstawową komórkę społeczną i jako taka posiada prawo do ochrony tak ze strony społeczeństwa jak i państwa.

Art. 17. — 1. Każda osoba indywidualnie i zespołowo ma prawo do własności.

2. Nikt bezprawnie nie może być pozbawiony własności.

Art. 18. Każda osoba ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii; w prawie tym zawiera się wolność zmiany religii lub przekonań, jak również wolność wyznawania swojej religii lub przekonań indywidualnie lub zbiorowo, w sposób publiczny lub prywatny, przez nauczanie, wykonywanie praktyk związanych z kultem i obrzędami religijnymi.

Art. 19. Każda jednostka ma prawo do wolności wyznawania przekonań i ich wyrażania, co zawiera również prawo do tego, że nie wolno niepokoić nikogo z powodu jego poglądów i badań, oraz posiada prawo do otrzymywania informacji lub udzielania jakimkolwiek środkiem porozumiewawczym bez względu na granice.

Art. 20. — 1. Każda osoba ma prawo do wolności zebrań i stowarzyszeń, nie zakłócających porządku publicznego.

2. Nikt nie może być zobowiązany do należenia do organizacji.

Art. 21. — 1. Każda osoba ma prawo do udziału w kierowaniu sprawami publicznymi swojego kraju bezpośrednio lub za pośrednictwem przedstawicieli swobodnie wybranych.

2. Każda osoba, na podstawie równości, ma prawo ubiegać się o udział w urzędach publicznych swego kraju.

3. Wola ludu jest podstawą władzy publicznej, wola ta winna być wyrażona co pewien czas w uczciwie przeprowadzonych wyborach przez głosowanie powszechne i równe, tajne, lub na zasadzie procedury równoważnej, zapewniającej wolność głosowania.

Art. 22. Każda osoba, jako członek społeczeństwa, ma prawo do ubezpieczeń społecznych i korzystając z osiągnięć narodowych i współpracy międzynarodowej, w zależności od organizacji i możliwości danego państwa — może się ona domagać uczestniczenia w prawach ekonomicznych, społecznych i kulturalnych, koniecznych do zachowania jej godności oraz należytego rozwoju osobowości.

Art. 23. — 1. Każda osoba ma prawo do pracy, do wolnego wyboru pracy, do słusznych i zadowalających warunków pracy, oraz do ochrony na wypadek bezrobocia.

2. Wszyscy, bez jakiejkolwiek dyskryminacji, mają prawo do równego wynagrodzenia za równą pracę.

3. Kto pracuje, ma prawo do wynagrodzenia sprawiedliwego i dostatecznego, które by zapewniało jemu i jego rodzinie egzystencję, odpowiadającą godności ludzkiej, a jeśli to jest konieczne, wynagrodzenie to winno być uzupełnione przez inne środki opieki społecznej.

4. Dla ochrony swoich interesów każdy ma prawo do tworzenia lub łączenia się w związki zawodowe.

Art. 24. Każdy ma prawo do odpoczynku i do bezczynności, to znaczy do rozsądnego ograniczania czasu trwania pracy i do okresowych płatnych urlopów.

Art. 25. — 1. Każdy ma prawo do odpowiedniego poziomu życia, a to ze względu na zdrowie i dobrobyt jego rodziny; obejmuje to żywność, odzież, mieszkanie, opiekę lekarską, oraz konieczne usługi społeczne, jak również ma prawo do zabezpieczenia na wypadek bezrobocia, choroby, niezdolności do pracy, wdowieństwa, podeszłego wieku.

2. Macierzyństwo i dzieciństwo są uprawnione do szczególnej opieki i pomocy. Każde dziecko tak ślubne, jak też nieślubne powinno korzystać z tej samej opieki społecznej.

Art. 26. — 1. Każdy ma prawo do kształcenia się. Nauczanie ma być bezpłatne, przynajmniej w zakresie elementarnym i podstawowym. Nauczanie elementarne ma być przymusowe. Techniczne i zawodowe wykształcenie ma być wszystkim dostępne, wyższe zaś będzie na równi dostępne wszystkim stosownie do ich zdolności.

2. Celem edukacji jest pełny rozwój osobowości ludzkiej oraz rozbudzenie szacunku dla praw człowieka i podstawowych jego wolności. Winno to ułatwić porozumienie, tolerancję i przyjaźń między wszystkimi narodami, etnicznymi i religijnymi grupami, oraz popierać działalność Narodów Zjednoczonych w dziele utrzymania pokoju.

3. Rodzice w pierwszym rzędzie mają prawo do wyboru kierunku wykształcenia, jakie ma być dane dzieciom.

Art. 27. — 1. Każdy ma prawo do swobodnego udziału w życiu kulturalnym społeczeństwa i do korzystania z postępów nauki.

2. Każdy ma prawo do ochrony moralnych i materialnych interesów, wynikających z jego twórczości naukowej, literackiej lub artystycznej.

Art. 28. Każda osoba ma prawo domagać się, aby w dziedzinie społecznej i międzynarodowej panował taki porządek, by ogłoszone prawa i wolności tej Deklaracji miały w pełni skuteczne zastosowanie.

Art. 29. — 1. Każdy człowiek, wobec społeczności, w której jedynie wolny i pełny rozwój jego osobowości jest możliwy — posiada obowiązki.

2. W korzystaniu ze swoich praw i wolności każdy będzie podlegał tylko takim ograniczeniom, jakie są przewidziane przez prawo jedynie w celu zapewnienia odpowiedniego uznania i szacunku dla praw i wolności innych i dla zadośćuczynienia słusznym wymogom moralności, porządku publicznego i powszechnego dobrobytu w demokratycznym społeczeństwie.

3. Prawa i wolności powyższe w żadnym wypadku nie mogą być wykorzystane w sposób sprzeczny z celami i zasadami Narodów Zjednoczonych.

Art. 30. Wskazania w niniejszej Deklaracji zawarte nie mogą być tak interpretowane, by dawały państwu, grupie lub osobie jakiekolwiek uprawnienie, mogące być wymierzone przeciwko prawom i wolnościom zawartym w tej Deklaracji.

Wśród licznych wypowiedzi w latach ostatnich w obronie praw osoby ludzkiej, nie zabrakło także mocnego głosu Kościoła. Szczególnie z dużym uznaniem został przyjęty głos Papieża Pokoju, Jana XXIII.

W encyklice *Pacem in terris* [26] zwanej także przez wielu „Wielką Kartą Pokoju" z całym naciskiem domaga się, „by prawa należne człowiekowi z natury były przez wszystkich respektowane".

„Każdy człowiek — czytamy — jest osobą, stąd ma prawa i obowiązki, wypływające bezpośrednio i równocześnie z własnej jego natury, są one powszechne i nienaruszalne, dlatego nie można się ich w żaden sposób wyrzec". Nie tylko wyrzec — dodajmy — ale nikt nie może człowieka tych praw pozbawić, gdyż podstawą ich jest nie pozytywne prawo ludzkie, ale ludzka natura.

Po wyraźnym podkreśleniu, że podmiotem praw jest każdy człowiek, niektóre z nich Papież omawia.

„Człowiek ma prawo do życia, do nienaruszalności ciała, do posiadania środków potrzebnych do zapewnienia sobie odpowiedniego poziomu życia, do których zaliczyć należy przede wszystkim żywność, odzież, mieszkanie, wypoczynek, opiekę zdrowotną oraz niezbędne świadczenia ze strony władz na rzecz jednostek. Z tego wynika, że człowiekowi przysługuje również prawo zabezpieczenia społecznego w wypadku choroby, niezdolności do pracy, owdowienia, starości, bezrobocia oraz niezawinionego pozbawienia środków niezbędnych do życia".

„Człowiek ma naturalne prawo do należnego mu szacunku i posiadania dobrej opinii, do wolności w poszukiwaniu prawdy, do wypowiadania, rozpowszechniania swych poglądów, ale przy zachowaniu zasad porządku moralnego i dobra ogółu".

Nie ma zatem niczym nieograniczonej wolności słowa — porządek moralny, dobro ogółu, to zasady i granice, obowiązujące człowieka zawsze i we wszystkim.

Prawo do wykształcenia podstawowego, technicznego, czy zawodowego posiada każdy człowiek, przy uwzględnieniu poziomu wiedzy w danym kraju.

Mówiąc o wolności oddawania czci Bogu prywatnie i publicznie — podkreśla Papież — że prawo to przysługuje każdemu „zgodnie z wymaganiami własnego, prawego sumienia".

Każdy ma prawo wybrać stan jaki mu odpowiada, może założyć rodzinę lub wybrać stan kapłański czy zakonny.

Rodzina, oparta na związku małżeńskim, zawartym „dobrowolnie, jednym i nierozerwalnym, jako pierwszy i naturalny związek

---

[26] Jan XXIII enc. *Pacem in terris*, tłum. na język polski nakł. „Tygodnik Powszechny", Kraków 1963.

społeczności ludzkiej, by mogła spełnić właściwe jej zadanie — winna być otoczona troską społeczeństwa".

Człowiek ma prawo do pracy i to takiej, która odpowiada jego kwalifikacjom. Sprawiedliwa płaca za pracę musi zapewnić pracownikowi i jego rodzinie poziom życia odpowiadający godności ludzkiej. Pracownikom należy zapewnić odpowiednie warunki pracy, „by nie osłabić fizycznych sił człowieka, jako też sił moralnych, z uwzględnieniem właściwego rozwoju młodzieży". Praca zaś kobiet może być wykonywana w warunkach „zgodnych z ich małżeńskimi czy też macierzyńskimi potrzebami i obowiązkami".

Prawo do posiadania własności prywatnej także środków wytwórczych, wypływa z natury człowieka.

Ze społecznej natury człowieka wynika prawo do zbierania się i zrzeszania w takiej formie, jaką uważają ludzie za najwłaściwszą, oraz do tworzenia związków i instytucji pośrednich, które brałyby w obronę człowieka i jego wolności.

Posiada człowiek również nienaruszalne prawo poruszania się na terenie własnego kraju, zmiany miejsca zamieszkania, jak również emigrowanie do innych krajów.

Udział w życiu publicznym winien być zapewniony każdemu obywatelowi, gdyż człowiek powinien być „podmiotem, podwaliną i celem życia społecznego". „Osoba ludzka — kończy Papież — posiada prawo do słusznej i skutecznej obrony swych praw, równej dla wszystkich i zgodnej z prawdziwymi zasadami sprawiedliwości".

Oczywiście prawom odpowiadają także obowiązki, stąd „starania wszystkich winny zmierzać do wytworzenia takich stosunków społecznych, by prawa i obowiązki mogły być w pełni realizowane".

W tym krótkim zarysie zmagań człowieka o swoje prawa widzieliśmy, z jaką niejednokrotnie determinacją, pełną ofiar i poświęceń, dążył człowiek do zapewnienia należnych mu z natury praw.

W ostatnich latach walka ta wzmaga się i przybiera na sile. Wolności bowiem ludzkie to skarb wielki, tłumione zaś z tym większą siłą dopominają się o swoje należne prawa.

Ks. Wilhelm Dorożyński

JULIAN ALEKSANDROWICZ
REGINA KNAPIK

FUTUROLOGICZNE ASPEKTY WYCHOWANIA I NAUCZANIA MŁODZIEŻY UNIWERSYTECKIEJ A PROBLEMY ZDROWIA SPOŁECZNEGO

Zanim przystąpimy do omówienia istoty spraw zawartych w tytule, określimy sens pojęć, którymi się posłużymy.

Przedmiotem naszych pedagogicznych rozważań jest człowiek, mający 18—25 lat, zamieszkujący Polskę i żyjący w epoce cywilizacyjnej i historycznej drugiej połowy XX wieku. Epokę tę znamionuje stan nauki, który pozwala ludziom gromadzić potężne energie nuklearne i umożliwia podróże kosmiczne. Nauka umożliwia też wymianę chorych narządów ciała ludzkiego na zdrowe

---

Dr Regina Knapik — absolwent Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika w Toruniu. Obecnie adiunkt Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Gdańsku. Autor licznych prac z dziedziny pedagogiki. Szczególne zainteresowania dotyczą wychowania dla społecznego zdrowia.

Dr Julian Aleksandrowicz — lat 60, prof. zwycz. AM w Krakowie. Kierownik III Katedry i Kliniki Chorób Wewnętrznych. Członek wielu towarzystw krajowych i zagranicznych. V.-Przewodniczący World Academy of Art and Science. Do roku 1939 główny kierunek badań dotyczył hematologii oraz transfuzjonizmu — zamknięty został uzyskaniem patentu na urządzenie dla konserwacji i przetaczania krwi nr 27514. Okres okupacji spędził częściowo w konspiracji i partyzanckiej służbie w ugrupowaniu „Jodła". W r. 1946 wydał podręcznik pt. *Choroby układu krwiotwórczego w świetle badań bioptycznych* napisany w podziemiu. Od tego czasu do chwili obecnej wydał 7 dalszych monografii i podręczników w tym pierwsza w świecie zespołowa praca dotycząca mikroskopii elektronowej krwinek. Aktualne badania koncentruje na istocie białaczek i możliwości zapobiegania im. Znajdując dowody, że choroby te uwarunkowane są cywilizacją danego kraju i różnią się zależnie od historycznego czasu i geograficznej przestrzeni, bada mechanizmy obserwowanego obecnie stałego wzrostu czynników białaczkotwórczych w środowiskach. W wyniku swych badań dochodzi do wniosku, że pierwszym ogniwem patogenetycznego łańcucha tej cywilizacyjnej choroby jest ekonomiczna sytuacja świata, w której 2/3 ludzkości głoduje lub przymiera głodem i tyleż jest również analfabetów etycznych. Dalsze ogniwa ujawniające się w dążeniu do zrównania warunków życia to lęk człowieka przed człowiekiem, nienawiść człowieka do człowieka, zabójstwa człowieka przez człowieka. Stanowisko to uzasadnia aktywny udział w pracach krajowych i zagranicznych towarzystw naukowych, które poszukują dróg przeciwdziałania międzyludzkiej nienawiści, wojnom, głodowi i chorobom cywilizacyjnym. Reprezentuje pogląd, który w syntetycznym skrócie wyraża się: profilaktyka choroby białaczkowej wiedzie przez ochronę przyrody a ochrona przyrody przez profilaktykę wojny.

a synteza wirusa DNA otwiera możliwości ingerencji w procesy genetyczne.

Podmiotem wychowującym jesteśmy my nauczyciele. Zazwyczaj nauczyciele współczesnej szkoły wyższej są ludźmi w wieku 30—70 lat. Chociaż działamy w dzisiejszej epoce społeczno-ekonomicznej, jesteśmy w pewnym stopniu wychowankami epoki, w której model kultury euro-amerykańskiej, schematy wartościowania i zdobycze nauki doprowadziły do ludobójczej, drugiej wojny światowej i jej dzisiejszych następstw psychologicznych. Doprowadziły one do lęku człowieka przed człowiekiem, narodu przed narodem, rasy przed rasą. Zarówno wychowujący jak i wychowywani żyją dziś w epoce pełnej problemów i konfliktów polityczno-ekonomicznych, a więc i moralnych. Konsekwencjami tego zjawiska są m. in. epidemie chorób psychosomatycznych oraz kryzys wartości, ogarniający młodzież świata.

*

Przechodzimy do zdefiniowania pojęcia wychowania. Przez wychowanie rozumiemy proces świadomy i celowy, zmierzający do pełnego, harmonijnego rozwoju wychowanka. Rezultatem wychowania ma być człowiek zdrowy, wszechstronnie rozwinięty, to znaczy kształcony umysłowo, politechnicznie, moralnie, fizycznie i estetycznie.

W wychowaniu wyróżniamy sytuacje wychowawcze, które warunkują proces rozwojowy wychowania, i rezultat tego procesu. Zdajemy sobie sprawę z tego, że świadoma ewolucja, rozumiana jako szeroko pojęty proces wychowania, może być wywołana przez celowe, świadome, planowe i systematycznie oddziaływanie innych ludzi. Z drugiej strony na ukształtowanie człowieka wpływają warunki środowiska biologicznego, fizyko-chemicznego i psycho-społecznego. Modele kultury i ich produkty z rozmaitych dziedzin życia oddziaływują — zwłaszcza przez środki masowej informacji — na naszą psychikę. Efektowność i sugestywność przekazywanych obrazów narzuca nieraz odbiorcom — nawet nieświadomym tego faktu — wartości i wzorce życia, nie zawsze zgodne z wartościami i tradycjami dotychczasowego wychowania.

Pomijamy w tym miejscu rolę samowychowania człowieka w toku jego adaptacji do nowych warunków środowiska, które świadomie zmienia w kierunku dla siebie korzystniejszym. Zaznaczamy tylko, że gdy wyniki tych przemian zostają przyjęte przez większość członków społeczności i zostają przeniesione z pokolenia na pokolenie, powstają z czasem określone wzory kultu-

rowe, uwarunkowane środowiskiem ekologicznym. Jest to jeden z ważnych czynników, nadających piętno i wyróżniających jedną grupę rasową lub narodową od innej.

Treścią naszych rozważań są zamierzone sytuacje wychowawcze, które spełnią oczywiście swój cel wtedy, gdy wychowujący będzie działał w oparciu o naukowe kryteria, a nie spontaniczne, żywiołowe przesłanki zabarwione emocjonalnie.

Zanim przystąpimy do rozważań dotyczących wychowania przez treści i formy systemu wartości, aprobowanych przez grupę społeczną, a więc przekazywanych przez wychowanie, podkreślimy stanowisko marksizmu, które dowodzi, że procesy produkcyjne warunkują życie duchowe społeczeństwa. Niewątpliwie istnieje zależność wartości duchowych i na odwrót. Tak np. wartości, tkwiące w poglądach politycznych, prawnych, filozoficznych i religijnych, wywierają wpływ na bieg i charakter walk klasowych a tym samym na ekonomikę i odwrotnie.

Dla wychowania nie mniejsze znaczenie niż wiedza o warunkach ekonomicznych mają wartości duchowe i nie wolno ich nie doceniać. Zaniedbywanie ich — jak mówi K. Kotłowski [1] — może doprowadzić do wyjałowienia marksistowskiej teorii wychowania moralnego i estetycznego. Prosta obserwacja dowodzi, że dobre stosunki międzyludzkie w skali własnej społeczności i społeczności międzynarodowej, uwarunkowane m. in. wzajemną życzliwością, sprzyjają zdrowiu, ekonomice i pokojowi. Ludzie związani więzami życzliwości, wytworzonymi przez rozmaite psychologiczne bodźce i motywy, a przede wszystkim przez wychowanie, pracują lepiej i wydatniej, niż to wyrażają wskaźniki ekonomiczne. Wychowanie w kierunku dobrych międzyludzkich stosunków sprzyja również zdrowiu, a więc stanowi ważny element profilaktyki.

Współczesna pedagogika, stanowiąc integralną całość, jest równocześnie nauką, techniką i sztuką. Jako n a u k a stosuje w swych badaniach nad procesem wychowania metody analogiczne do innych nauk, które badają obiektywną rzeczywistość. Analiza sytuacji wychowawczych pozwala wyodrębnić w nich składniki przyrodnicze, społeczne, kulturowe itd. Składniki te występując w różnych zestawach wywierają wpływ na kształtowanie się umysłu wychowanka. Trzeba też pamiętać o nadrzędnej roli wartości w wychowaniu i nauczaniu, a więc o zależności pedagogiki od filozofii.

Pedagogika jest również t e c h n i k ą, która bada sposoby wyznaczania celów wychowania i środków do nich prowadzących.

---

1 K. Kotłowski, *Filozofia wartości a zadania pedagogiki*. Wyd. Zakładu Narodowego Imienia Ossolińskich, s. 89.

Również w tym zakresie pedagogika związana jest z innymi naukami. Trudno dziś przewidzieć, jakie możliwości otworzy przed pedagogiką rozwój cybernetyki i technika komputerów. Prawdopodobnie będą one znaczne i mogą mieć nieodgadniony dziś wpływ na planowanie i realizację procesów dydaktycznych.

Ponadto pedagogika jest sztuką. Praktyczna działalność nauczyciela-wychowawcy stawia go bowiem często wobec sytuacji nowych, wymagających rozwiązań twórczych. Dotychczasowa jego znajomość praw pedagogicznych okazuje się wówczas niewystarczającą. Z konieczności nauczyciel-wychowawca rozwiązuje aktualne problemy intuicyjnie lub rozumowo, a wychowanie uzyskuje swoiste, nowe wartości dzięki jego osobowości.

Pracownicy naukowi w szkołach lekarskich z konieczności są zmuszani do wypracowywania własnych, intuicyjnych zasad i metod nauczania i wychowania, chyba często niewystarczających. Nie zapoznano nas z organizacją procesu nauczania i wychowania, a przecież musimy zarówno uczyć, jak wychowywać młode pokolenie i siebie samych. Toteż nasza ingerencja dydaktyczno-wychowawcza ma charakter często intuicyjny, a powinniśmy móc bazować na znajomości teorii pedagogicznej.

Wychowanie w aspekcie zdrowia społecznego stanowi wspólny cel wszystkich, którzy zajmują się nauczaniem i wychowaniem. Dotyczy to szczególnie całej kadry nauczającej we wszystkich typach szkół wyższych: wychowując ludzi, w których ręku znajdzie się wnet ster spraw politycznych, naukowych i gospodarczych, odpowiadamy za kierunek i kształt przyszłości. Na tym również polega odpowiedzialność uczonego. Tymczasem wielu z nas nie zna integralnie możliwości wychowania w aspekcie zdrowia społecznego. Nieraz też bezradnie widzimy, że tradycyjne środki przekazu wiedzy rażą młodzież studencką, którą w życiu codziennym otacza nowoczesność. Nie mamy więc takiego wpływu wychowawczego, jaki mieć powinniśmy.

*

Przejdźmy z kolei do określenia pewnych pojęć medycznych. Sens prostych pojęć — zdrowie i choroba — zmienia się zależnie od układu odniesienia. Mianem „choroba" określa się stan niewystarczającego przystosowania ustroju do środowiska, które zakłóca jego homeostazę. Zakłóca więc indywidualną integralność, czyli zdrowie. Z pozycji ogólno-biologicznej zdrowie i choroba stanowią różne przejawy tej samej życiowej działalności organizmu ludzkiego lub grupy organizmów, czyli społeczności.

Przyjmując natomiast jako układ odniesienia, wymagania, jakie stawiane są człowiekowi w grupie społecznej, zobaczymy, że ludzie są wówczas chorzy, gdy homeostaza zostaje naruszona, powodując wypaczenie czynności nieodzownych dla ich sprawnej działalności psychicznej, fizycznej i społecznej. Tak więc chirurg operator, gdy choruje z powodu ropnia na palcu, jest człowiekiem chorym, gdyż nie może wykonywać swych czynności operatora. Natomiast chirurg wykładowca w analogicznej sytuacji może spełniać swe dydaktyczne czynności. Kryterium zdrowia i choroby w takim układzie odniesienia jest względne.

W naszym ujęciu człowiek jest zdrów wówczas, gdy może spełniać swe czynności w ramach określonych ambicją i sprawnością fizyczną. Analogiczne kryteria dotyczą również zdrowia grupy społecznej. Gdy informacje o możliwościach planowej gospodarki nie są należycie uświadamiane i koordynowane, powstaje zaburzenie homeostazy społecznej, której wynikiem może być nędza, głód, choroby społeczne itp.

Przenosząc ten tok rozumowania na całą społeczność międzynarodową widzimy jaskrawo jej aktualną chorobę. Wynika ona z poczucia zagrożenia unicestwieniem. Informacje bowiem o konsekwencjach zróżnicowania świata w zakresie dysponowania środkami produkcyjnymi, informacje o sumach zużytych na zbrojenia, które właściwie użyte zapewniłyby dostatek całej ludzkości świata, informacje o skutkach kryzysu demograficznego, o chorobotwórczych konsekwencjach złych międzyludzkich stosunków, o ubocznych skutkach technokracji, zbyt wolno jak na potrzeby naszego pokolenia przekazywane są młodzieży — administratorom jutrzejszego świata.

Informacje te stanowią jak gdyby sprzężenie zwrotne, od którego zależeć będzie zachowanie homeostazy międzynarodowej społeczności albo jej zagłada.

Ten proces rozpatrzymy w aspekcie futurologicznym. Jest oczywiste, że po to, by eliminować zło w dniu jutrzejszym, winniśmy młodzieży, którą wychowujemy dziś i przygotowujemy do przejęcia władzy jutro, uświadomić, co jest aktualnie złe, by go uniknąć w przyszłości.

Należy więc spojrzeć w przyszłość i projektować sposób wychowywania i nauczania. Projektować w dosłownym znaczeniu to „rzucać przed siebie". Jest to czynność, za pomocą której przenosimy się w czas, którego jeszcze nie ma. Oznacza to kierowanie naszych wysiłków ku celowi, zbudowanemu w przyszłości.

Wydaje nam się, że w koncepcji społecznego zdrowia nauka o przewidywaniu jest szczególnie przydatna. Tak bowiem jak burze nauczyły marynarzy przewidywać pogodę, tak i choroby

epidemiczne nauczyły nas przewidywać, co zagraża społecznemu zdrowiu. Marynarze mogą zaadaptować się do nowych warunków środowiska wodnego i albo schronią się w bezpiecznym miejscu przed burzą, albo podejmą walkę z żywiołem, którego atak ich nie zaskoczył.

Podobnie epidemie chorób, jakie niesie ze sobą współczesna cywilizacja, choroby z głodu, na jakie cierpi 3/4 ludzkości, choroby z lęku przed wojną, który dręczy wszystkich ludzi świata, zmuszają nas do organizacji działań profilaktycznych albo do usprawnień terapeutycznych.

Rozważmy, co może się zdarzyć, jeśli przyszłość będzie dla nas tylko projekcją teraźniejszości. Niewątpliwie przy aktualnie rozbudowywanych środkach produkcji, także i chorób uwarunkowanych współczesną cywilizacją będzie przybywać, a konflikty między mocarstwami narosną i katastrofa nuklearna może położyć kres życiu na ziemi.

Jeśli jednak przyjmiemy wizję przyszłości, jako czynnika modyfikującego teraźniejszość, to podejmiemy działania wynikające z logicznego faktu, że zakłóconą równowagę w przyrodzie może przywrócić do normy jedynie ten, kto ją zakłócił, tj. człowiek. Będziemy wobec tego informować ludzi o zjawiskach, które przynoszą pomyślność lub zagładę, czyli wychowywać. W ten sposób przyszłość staje się czynnikiem operacyjnym, który może zmodyfikować teraźniejszość. Może to zmieni nasze aktualne formy kulturowe, formy nauczania i wychowania w domu, szkole, zakładzie pracy itd. przez nauczycieli-wychowawców, rodziców, środki masowej kultury itd.

Dziś bowiem aktualne formy kultury zawierają sporo elementów nadających złe piętno światu, co zagraża unicestwieniem, chorobami lub nuklearną zagładą.

Faktem jest stałe przyspieszanie biegu historii, którego chyba człowiek powstrzymać nie zdoła. Pozostaje mu więc jedyna droga, jaką jest umiejętność przystosowania się do nowej sytuacji. Szybkość samolotów podwaja się co 20 lat, a ilość informacji naukowych podwaja się co 12 lat. Zdolność jednak adaptacyjna ustroju do wzrastającej wciąż szybkości jak i chłonność ludzkiego mózgu w tym czasie się nie zmieniła.

Odczuwa to społeczność studencka, zdając sobie sprawę, że jest coś nieprawidłowego w jej kształceniu, skoro po uzyskaniu absolutorium, nauki zdobyte w uczelni są już przestarzałe. Odczuwają to też organizatorzy studiów, chociaż wzbogacają program nowymi przedmiotami, dokonując maksymalnych wysiłków, by w nierozciągliwym czasie zmieścić nowe przedmioty. Jednak w efekcie społeczeństwo otrzymuje z wyższej szkoły bezdusznego

często specjalistę-technokratę, nie dostrzegającego niczego poza swoją specjalnością. Oczywiście specjalizacja jest potrzebą chwili i jest zjawiskiem nieodzownym, chroni bowiem przed dyletantyzmem, lecz z drugiej strony naraża społeczeństwo na szkodliwą dla zdrowia działalność technokraty, nieświadomego ubocznych skutków swych działań.

Sytuację tę uwarunkował stan współczesnej kultury, w której technika jest nie tylko wynikiem wysiłków człowieka podejmowanych w celu wzmożenia jego materialnej potęgi, lecz stała się w pewnym sensie procesem biologicznym. Proces ten wymyka się już spod kontroli człowieka. Znamieniem bowiem współczesnej kultury jest maszyna, która dziś warunkuje ewolucję. Maszyny, nad którymi dawniej panowaliśmy, stały się częścią naszego biologicznego życia, jak muszla dla ślimaka.

Uzależnienie człowieka od maszyny narasta z roku na rok i coraz bardziej wymyka się spod kontroli człowieka. Wyrazem tego jest niszczenie przyrody i zatruwanie środowiska naszego bytu rakotwórczymi bodźcami i mutagenami, które warunkują anomalie fizyczne i psychiczne aktualnych i przyszłych pokoleń. Najgroźniejsze jednak dla gatunku ludzkiego są bodźce psychoemocjonalne uwarunkowane przez współczesny model kultury. One to spowodowały powstanie pierwszego ogniwa w łańcuchu nieszczęść, tj. nędzy, przez nie na ziemskim globie istnieje głód, oraz wojny niszczące ludzkość. One bowiem odpowiedzialne są za fakt, że zarówno syci jak i głodni żyją w nienawiści i lęku. W lęku przed głodem narody zbroją się, a te zbrojenia pochłaniają zasoby, jeszcze bardziej pogłębiając głód. Wyścig zbrojeń musi też być poprzedzany i utrwalany przez wychowywanie ludzi w nienawiści do innych ludzi, bo nienawiść ułatwia proces zabijania. W ten sposób zamyka się błędne koło, które wiedzie do samounicestwienia się gatunku. Ratunek przed zagładą stanowią rozmaite formy serwomechanizmów, które w przeszłości poszukują informacji koniecznych do zorganizowania form życia ludzkości na dziś i jutro i przekazania tej wiedzy za pomocą wychowania.

*

Przewidywanie jest pożyteczne dlatego właśnie, że może sprawić, by szkodliwe zjawiska nie urzeczywistniły się. Reprezentujemy pogląd tego, który powiedział, że losu Troi można było uniknąć, gdyby usłuchano Kassandry.

Spójrzmy, w jakim zakresie prognozy z dawnych lat okazały się trafne, by tak działać, żeby nasze prognozy nie sprawdziły się.

Emil Faguet pisze: „Nauka nie tylko zmieniła świat materialny, ale wniosła również szereg zmian do właściwego XIX wiekowi sposobu myślenia i wartościowania. Nauce zawdzięczamy postęp komunikacji i usprawnienie przekazywania informacji, wprowadzenie maszyn czyli usprawnienie produkcji a wreszcie i... udoskonalenie uzbrojenia. W ten sposób u podstaw wszystkich ruchów, u podstaw demokracji i tendencji do wielkich wspólnot politycznych, a także plutokracji, leży nauka.

Nauka nie jest rzeczą nową. Nowym zjawiskiem jest natomiast jej praktyczna rola w świecie, jej zastosowanie a także powszechna wiara w jej potęgę. Nauka była niegdyś bezinteresowna. Wypływała z dążeń do poznania świata i jego przejawów. Celem jej była raczej prawda, niż użyteczność. Dopiero na przełomie XVIII i XIX wieku nabrała charakteru praktycznego mnożąc swe wynalazki. Uczony był dawniej myślicielem, dzisiaj jest wynalazcą. Nauka zajęła miejsce religii, uczeni zaś miejsce kapłanów. Tylko bowiem nauka realizuje w pełni wiarę w postęp świata.

W miarę jak zastosowanie odkryć w życiu wyprowadziło naukę z dziedziny marzeń, umysłami ludzkimi owładnęło marzenie nowe, ukazujące im nowy, przetworzony świat, dający się nieskończenie ulepszać. Uwierzono, że nauka stanowi klucz do szczęścia.

Dziś jednak — pisze autor — nie wiemy, czy mamy jej być wdzięczni, czy też wyrażać żal, że zostaliśmy dotknięci jej wpływem. Ona to sprawiła, że życie staje się dla ludzi nieustającą walką, która przekracza ich siły. Sprawia, że wojny stają się coraz bardziej krwawe, a pokój coraz kosztowniejszy, przez wysoką cenę ciągłego ulepszania broni.

Nauka stworzyła warunki, by wyrównać dysproporcję, np. między głodującą a obfitującą we wszystko prowincją jakiegoś kraju. Ale powszechna konkurencja rodzi nadprodukcję, a ta bezrobocie... Wynika stąd smutny obraz świata, w którym rzeczy i zjawiska następują zbyt szybko jedne po drugich i który szybko się zużywa i wyczerpuje. Brak dzisiejszemu światu solidnego gruntu, na którym mógłby się oprzeć. Postępy zwątpienia i rozpaczy rosną proporcjonalnie do postępów nauki, znajdując ujście w alkoholizmie i samobójstwach. Czy za postęp materialny nie płacimy zbyt wysokiej ceny w postaci upadku moralności?" [2]

Tak widział świat uczony, żyjący z końcem XIX wieku. Przenieśmy się teraz myślą w rok 1938, a więc 50 lat później. W pobliżu Nowego Jorku, w uroczysku Flashing Meadom ustawiony

[2] PAN — „Studia i materiały do perspektywicznego planu rozwoju nauki polskiej". Materiały zagraniczne. Zeszyt Z-8. Bertrand de Jouvenel — *O przewidywaniu.* (W aneksie skrót szkicu Emila Fagueta — *Jaki będzie dwudziesty wiek*). Warszawa 1966, s. 43—56.

jest obelisk, w którym zamurowano w hermetycznej kasecie list Alberta Einsteina adresowany do ludzi, którzy żyć będą na naszej planecie za 5.000 lat. Na cokole wyryty jest napis zalecający upowszechnienie treści listu w roku 6.938. Pisze w nim Einstein: — Nasza epoka jest bogata w twórczą myśl. Dokonane przez nas odkrycia mogłyby nam w istotny sposób ułatwić życie. Za pomocą energii elektrycznej przecinamy oceany. Wykorzystujemy elektryczność po to, by wybawić ludzi od nużącej pracy fizycznej... A jednocześnie nasza produkcja i nasz podział dóbr nie są wcale zorganizowane, ludzie muszą żyć w trwodze i lęku, bo boją się, że zostaną wyeliminowani z procesu ekonomicznego i wyzuci ze wszystkiego. Poza tym, ludzie zamieszkując różne kraje, w nierównomiernych odstępach czasu mordują się wzajemnie i dlatego każdy, kto myśli o przyszłości, musi żyć w ciągłym strachu. Wierzę, że nasi potomkowie przeczytają te słowa z uczuciem uzasadnionej wyższości". (10 sierpnia 1938) [3]...

Widać z tego, że Albert Einstein wierzył w lepszą przyszłość świata. Od chwili złożenia jego listu w obelisku pod Nowym Jorkiem minęło zaledwie 30 lat. Przeżywaliśmy II wojnę światową, która pochłonęła 45 milionów ofiar, a znikczemniła wielokrotnie więcej żywych. Najokrutniejsza z wojen zainicjowała niekończące się do dziś procesy wzajemnego wyniszczania się ludzi w różnych częściach naszego globu. Świat nauki nie zdołał opanować dotąd żywiołu międzyludzkiej nienawiści.

Źródłem zła jest, jak nam się zdaje, to, że my, ludzie współcześni, żyjemy w kulturze, która narzuciła priorytet ścisłego naukowego myślenia, a więc czynności podatnych na matematyczną weryfikację. Naukowe myślenie jako wymierne jest górą w każdej dziedzinie tej kultury. Jego sugestywny urok wynika choćby z sukcesów techniki. Nic więc dziwnego, że parametry ekonomiczne, prawa mówiące o popycie i podaży, zapędziły współczesnego człowieka w świat, w którym praktycznie nie ma już miejsca na romantykę, na bezinteresowność, na międzyludzką solidarność, na troskę o zdrowie międzynarodowej społeczności, bo dominuje interes jednostki lub małych grup ludzi.

Jakże daleko w tyle za dyscyplinami technicznymi pozostają dyscypliny estetyczne i humanistyczne. Fizycy i matematycy znaleźni już wspólny język w postaci norm miar, długości, wagi i czasu. Współcześni przedstawiciele nauk zajmujący się techniką komunikacyjną opracowali nawet wspólny język znaków drogowych. Przecież to obrazkowe pismo informujące jak należy się

[3] PAN „Studia i materiały do perspektywicznego planu rozwoju nauki polskiej". Materiały zagraniczne. Zeszyt Z-14. — Horyzonty nauki. (Ankieta Agencji Prasowej „Nowosti"). Warszawa 1967, s. 44.

zachować, by uniknąć cierpień i przedwczesnych śmierci komunikacyjnych rozumieją analfabeci wszystkich krajów, wszystkich ras. Stanowi to niejako pierwszy przebłysk wskazujący na możliwość zadzierzgnięcia więzi międzyludzkich w ochronie zdrowia społecznego. Na razie jednak żyjemy w świecie, w którym ludzkość, jak mówi Robert Hutchins, jest jak dziecko, które zapragnęło wulkanu. Dobra wróżka spełniła jego życzenie i od tej chwili dziecko żyje w strachu przed groźbą wybuchu i zniszczenia. Nie mniej niepokoju powoduje fakt, że nie jesteśmy jeszcze przygotowani do tego, by energię wulkanu włączyć w służbę ludzkości [4].

Innymi słowy ludzkość jest wyposażona w naukę, która potrafi dokonać zniszczenia świata, ale nie daje odpowiedzi na pytanie, czy należy zniszczyć go czy też zachować.

Wydaje nam się, że współczesne skłócenie świata jest wynikiem uzgodnienia języka fizyków, matematyków i techników w całej społeczności międzynarodowej, przy jednoczesnym braku zgody odnośnie kryteriów wartości.

Ustalenie i ujednolicenie hierarchii wartości w skali całego globu, podobnie jak norm czasu, ciężaru i długości, pozwoliłoby chyba rozwiązać najważniejsze problemy współczesnego świata, chroniąc go przed zagładą atomową.

Skłócenie i nieporozumienia w świecie filozofii wartości mają swe przyczyny w materialnym bycie współczesnych społeczeństw i stanowią odbicie tego, co się dzieje w ekonomice i polityce. Jest bowiem oczywiste, że hierarchia wartości jest inna u ludzi sytych, a inna u głodnych, inna w krajach rozwijających się, a inna w krajach wysoko rozwiniętych.

Świat wartości nie jest jednak wyłącznie wiernym odbiciem ekonomiki. Idee wyrosłe z rzeczywistości ekonomicznej odległych nawet okresów historycznych, które już przebrzmiały, tkwią bowiem nadal w świadomości ludzi, mimo że brak im już pierwotnej ekonomicznej bazy. Wywierają więc wpływ na działalność ludzką (np. tradycja religijna) i tym samym mogą przyspieszać lub wypaczać rozwój współczesnej materialnej rzeczywistości.

Świadomi jesteśmy faktu, że każdą historyczną epokę charakteryzują sprzeczności, które w istocie swej są motorem wszelkiego rozwoju. Pozwala nam to oceniać sytuację nie z pozycji literatury czy filozofii „czarnej rozpaczy”, nie z pozycji egzystencjalizmu Sartre'a, czy też bohaterskiego, lecz smutnego humanizmu Saint-Exupéry'ego, lecz z pozycji nauki, która pozwala nie tylko

---

[4] R. Hutchins, *Is the Educational System Obsolete?* (w:) *Modern Education*, s. 103, w/g K. Kotłowski, *Filozofia wartości a zadanie pedagogiki*, s. 80.

poznawać i określać miejsce człowieka w świecie zwierzęcym, ale świadomie tego człowieka udoskonalać.

Swą futurologiczną wizję kreślimy na podstawie trendów obserwowanych od prehistorycznych czasów w rozwoju kultur. Przytaczamy jedno ze sformułowań Herberta Wendta, cytowane przez Fritza Baade'a: „Paleontolog z Zagrzebia, Gorhanovic-Kramberger, znalazł w pobliżu miejscowości Krapina w Kroacji przeszło 50 pozostałości szkieletów Neandertalczyków, których stan nie pozostawiał żadnej wątpliwości co do tego, że odbyła się tu niegdyś ponura orgia ludożerców. Broń kamienna, która leżała wśród resztek uczty kanibalów pochodziła z okresu kultury oryniackiej, najstarszego szczebla kulturowego *Homo sapiens*" [5]. Bardziej „postępowa" rasa Neandertalczyków zwyciężyła i pożarła rasę niższą.

Położenie kresu ludożerstwu było decydującym krokiem, jakiego dokonała ludzkość w swym rozwoju kulturowym. Wiemy dziś, że rasy ludzkie zamieszkujące Europę i Północną Afrykę przed 50 000 lat stanowili ludożercy. Przed 10 000 lat ludożerstwo w tym kręgu geograficznym jako prawnie sankcjonowane przestało istnieć. W tym więc 40-tysiącletnim okresie dokonała się zasadnicza rewolucja i moralny zwrot historii ludzkości.

Wyzwolenie z barbarzyństwa ludożerstwa to pierwszy zasadniczy krok, za którym pójdzie następny, to jest wyzwolenie od przekleństwa mordu.

Ludzie współcześni nie zabijają się, by zaspokoić potrzeby energetyczne mięsem zabitego, lecz by posiąść wyłącznie ich dobra, lub też ochronić swój naród przed podbojem i ujarzmieniem. Piętno zabójstwa człowieka przez człowieka pozostaje więc nadal znamieniem naszej kultury.

Broń atomowa sprawia dziś jednak, że różnica między zwycięzcami i zwyciężonymi zanika. Należy wierzyć, że energia nuklearna wytyczy nowy etap w historii ludzkości. Nie może być w niej zwyciężonych a może natomiast nastąpić zbiorowe samobójstwo ludzkości. Baade stwierdza, że przed naszym pokoleniem stoi najtrudniejsze z zadań, jakie kiedykolwiek stały przed człowiekiem: położenie kresu wzajemnego zabójstwa jako formie rozstrzygania sporów międzyludzkich.

*

Poszukując odpowiedzi na pytanie, jaką drogę winien w tej sytuacji obrać współczesny wychowawca, odpowiemy więc, że będzie to gruntowanie odpowiedniego systemu wartości. Bez

---

[5] F. Baade, *Rok 2000. Ku czemu zmierza świat?* Państw. Wyd. Ekonomiczne, Warszawa 1965, s. 248.

niego pedagog jest jak kierowca, który posiada znakomity samochód, a nie wie tylko gdzie jechać.

Wraz z ustrojem, wraz ze stanem sił produkcyjnych powstają ramy wartościowania czynów zarówno pojedynczych ludzi jak i grup społecznych. Dlatego też dotąd panuje relatywizm w ocenach tego co dobre i złe. W ustroju niewolniczym instytucja niewolnictwa była uznawana za moralną, a więc dobrą. Poddaństwo chłopów akceptował feudalizm jako moralne, znosząc niewolnictwo jako złe, a więc amoralne. Kapitalizm uznał za niemoralne poddaństwo chłopów i je zniósł. Socjalizm występuje przeciw amoralnemu wyzyskowi człowieka przez człowieka, wyzyskowi, który związany jest z prywatną własnością środków produkcji. Hierarchia wartości wiąże się więc z klimatem moralnym epoki.

Dla współczesnej nam epoki, znamiennej dążeniem ludzkości do równości warunków życia i do sprawiedliwości społecznej, przyjmujemy system wartości, który wskazuje, że d o b r e, a więc sprzyjające zdrowiu jest to wszystko, co chroni człowieka bezklasowego społeczeństwa przed elementami, które przydają zbędnych cierpień fizycznych i psychicznych do tych, które i tak są nieodłącznie związane z ludzką egzystencją.

Z a d a n i e m p e d a g o g a jest wyposażyć ucznia w taki zasób wiedzy, który pozwoli mu odpowiednio postępować w jego dalszym życiu w stosunku zarówno do innych ludzi, jak i do samego siebie, w sposób który by sprzyjał społecznemu zdrowiu. Winno temu towarzyszyć rozwijanie uczuć społeczno-moralnych, zwłaszcza empatii oraz systematyczne w d r a ż a n i e do właściwego postępowania w określonych sytuacjach, aby wytworzyły się umiejętności i nawyki społecznie pozytywne.

Wzorów właściwego z punktu widzenia społecznego wychowania nie musimy daleko szukać. Zacytujemy niektóre teksty, by podkreślić, jak piękną mamy już tradycję.

Otóż Komisja Edukacji Narodowej (lata 1773—1794) w ramach ówczesnej koncepcji wychowania moralnego zwalczała fanatyzm, nietolerancję, szowinizm, antyhumanitaryzm. Zalecała natomiast dążenie do harmonii w stosunkach międzyludzkich i szacunek dla wszystkich ludzi [6]. Nauczycielowi zalecono wprowadzenie „nauki moralnej" i takie prowadzenie nauczania historii, geografii, „aby na przykładzie dziejów ludzkości mógł wykazywać moralną wartość czynów ludzkich" [7].

Warto dodać, że Komisja Edukacji Narodowej zalecała nawet,

[6] Ł. Kurdybacha, *Historia wychowania*, Tom I, s. 699—701.

[7] S. Kot, *Historia wychowania*, Lwów 1934, Tom II, s. 88.

by w szkołach wiejskich i miejskich uczono praw regulujących stosunki międzyludzkie.

Takim poczynaniom wychowawczym towarzyszyła niejednokrotnie współpraca literatów. Ignacy Krasicki zalecał np., by w nauce historii potępiać rozboje dziejowe, a uwielbiać cnotę oraz podnosić zalety władców, spokojnych a dbałych o dobro narodu [8].

Reformując Akademię Krakowską Hugo Kołłątaj pisał: „Profesor, reflektując uczniów nad dobrymi i pokazując wady praw złych, dowodzić będzie, że złe są owocem pasji prawodawców, dobre zaś owocem rozumu i miłości rodzaju ludzkiego" [9].

Stanisław Staszic w *Uwagach nad życiem Jana Zamoyskiego* oraz w *Instytucji, czyli ustanowieniu edukacji publicznej* mówi: „Edukacja publiczna jest jedną z najistotniejszych instytucji cywilizacji narodów... Wszystkie społeczeństwa europejskie pochodzą z towarzystw feudalnych... Miejsce miłości bliźniego zajmuje dziś przemoc i bojaźń. Stąd pochodzi, że w takich społeczeństwach są ciągłe usiłowania występowania uciemiężonych przeciw uciemiężającym, uległych przeciw przemożnym, ubogich przeciw bogaczom, wojna słabych przeciw mocnym, zgoła nie ma ludzi bliźnich, nie ma braci..." [10]

Wspominamy te zalecenia pedagogiczne z przeszłości, by na ich tle przedstawić biologiczny współczesny i przyszły aspekt pedagogiki, dążącej do społecznego zdrowia.

Wychowanie traktowane jest dziś jako proces integracji człowieka wokół wartości pozytywnych. Rola pedagoga polega tu przede wszystkim na kształceniu w ten sposób wychowanka, by rozwijać w nim te cechy, które stanowią zespoły uwarunkowane etycznie, a więc społecznie pozytywne.

Jest oczywiste, że im niższe jest stadium rozwoju psychicznego, tym niższy rodzaj wartości może być dostępny wychowankowi. Pedagodzy znają jednak środki oddziaływania, dostępne każdemu etapowi rozwoju.

Badania psychologów i pedagogów znajdują potwierdzenie w naszych codziennych obserwacjach lekarskich, dotyczących chorób osoby ludzkiej i społeczności. Gdy człowiek w biologicznym wieku dojrzałości nie wykazuje znamion psychicznych odpowiadających wiekowi dojrzałemu lecz wiekowi młodszemu — przejawia tendencje chorobowe szkodliwe zarówno dla niego samego, jak i sprzę-

---

8 I. Krasicki, *Pan Podstoli*, w/g S. Kot, *Historia wychowania*, Tom II, s. 115.

9 H. Kołłątaj, *O wprowadzeniu dobrych nauk Akademii Krakowskiej i o założeniu seminarium nauczycielów szkół wojewódzkich*, w/g S. Wołoszyn, *Źródła do dziejów wychowania i myśli pedagogicznej*, Tom I, s. 676—677.

10 S. Staszic, *Uwagi nad życiem Jana Zamoyskiego* i *Instytucja, czyli o ustanowieniu edukacji publicznej*, w/g S. Wołoszyn, *Źródła do dziejów wychowania myśli pedagogicznej*, Tom II, s. 354.

żonej z nim grupy społecznej. Brak bowiem prawidłowego stosunku do systemu wartości, odpowiadającego wiekowi, wypacza jego samodyscyplinę i warunkuje działanie aspołeczne.

Człowiek, który w wieku dojrzałym wykazuje organiczne znamiona wczesnego dzieciństwa — jak odczyn mieloblastyczny, odruch Babińskiego — jest organicznie ciężko chory. Analogicznie można przyjąć — stojąc na stanowisku jedności somatycznopsychicznej, że chorobą jest stan, w którym procesy psychiczne są cofnięte w rozwoju w stosunku do innych procesów biologicznych.

Współczesne badania dowodzą istnienia określonych mechanizmów psycho-społecznych, które warunkują regresję ludzkich postaw w krąg psychopatologii. Tak np. psycholodzy amerykańscy stwierdzili, że ludzie, którzy manifestowali agresywne akty wobec Murzynów, należą do kategorii tych osób, które na swej drodze życia poniosły wiele klęsk. Uwalniają się przeto od własnych stanów frustracji potwierdzeniem swej przewagi właśnie przez nieludzkie i aspołeczne czyny [11]. Z kategorii tego typu przestępców lub genetycznie uwarunkowanych psychopatów rekrutowali się również, jak wiemy, hitlerowscy siepacze.

*

Na zakończenie naszych rozważań podkreślamy, że my pedagodzy, świadomi jesteśmy tego, że w strukturę szkolnictwa średniego i uniwersyteckiego rok w rok wnika tłum ludzkich istot, tłum osobowości nierozwiniętych jeszcze, lecz gotowych do rozwijania się w ideał lekarza-humanisty, inżyniera-humanisty itd. Trudno ocenić rolę, jaką odegrają jutro dzisiejsi studenci. Mogą oni zarówno rozjaśnić jak i przyćmić niespokojne oblicze naszego świata.

Młody człowiek jest rzeczywistością w określonym poziomie intelektualno-emocjonalnym, uwarunkowanym determinantami środowiskowo-genetycznymi.

Jego wychowanie musi się stać również rzeczywistością na miarę współczesności, to znaczy musi sprzyjać realizowaniu wytycznych sprawiedliwości społecznej w skali międzynarodowej.

Nie spełniło ono dotąd swego zadania, skoro droga do zrównania warunków bytu ludzkości wciąż znaczona jest krwią przelewaną na polach bitew, stosami popiołów krematoriów i niszczącą społeczne zdrowie atmosferą egzystencjalnego i obiektywnie uzasadnio-

---

11 A. Kühn, *Überlegungen zu einer Revision des Persönlichkeitserziehung im Lichte sozialpsychologischer Erkenntnisse*, „Schule und Psychologie" 1966, Heft 1.

nego lęku, atmosferą bezsensu istnienia i czarnej rozpaczy. Wychowanie nie spełniło również swego zadania, skoro sami ludzie nie dostrzegają grożących im niebezpieczeństw i dopuszczają do kontaminacji środowisk swego bytu toksycznymi produktami cywilizacji technicznej, która przecież winna przynosić im wyłącznie pożytek. Czy istnieje jednak jakaś stała forma wychowania dla drugiej połowy XX wieku, wieku w którym człowiek posiadł moc zniszczenia życia na swej planecie? Co pozostaje jako wzór pedagogiczny dziś, w okresie, w którym tyle uprzednich wartości i norm zostało zachwianych?

Wydaje nam się, że kategorie wartościowania faktów, rzeczy i zjawisk w alternatywach dobro-zło, piękno-brzydota, prawda-fałsz, same w sobie nie wyrażają wiele. Znaczenia nabierają, gdy wypełni je historyczna treść, gdy rozpatrujemy je w kontekście czasu i przestrzeni, w których żyje społeczność ludzka.

Żyjemy dziś w epoce historycznej, w które rozwój nauk technicznych udoskonala warunki egzystencji człowieka, a rozwój nauk humanistycznych, choć znacznie wolniejszy, stwarza człowiekowi zwierciadło w postaci nauk psychologicznych i socjologicznych, dając mu moc doskonalenia siebie i innych w zasadniczej dziedzinie dobrych stosunków międzyludzkich w skali międzynarodowej społeczności.

Wychowanie winno więc być w naszej epoce wynikiem naukowego i futurologicznego spojrzenia na świat, winno bazować na możliwości jego zmiany, i winno przyjmować za swe kryterium dobro całej ludzkości i zasadniczo niezgodę na nienawiść.

Dla nas, lekarzy, wychowanie takie jest czymś więcej niż samym tylko racjonalnym procesem pedagogicznym. Zapobieganie nienawiści jest bowiem zarazem zapobieganiem nerwicom, wyzwalanym przez bodźce środowiskowe i uwarunkowanym między innymi przez złe międzyludzkie stosunki. Jest również zaangażowaniem w ochronę przyrody przed zatruwaniem naszego środowiska — gleby, wody, powietrza — czynnikami rako- i białaczkotwórczymi. Tylko świadome kształtowanie osobowości jednostek może nadać środowisku psychospołecznemu taką jego postać, w której dążenie do równości i sprawiedliwości społecznej będzie urzeczywistniać potencjalne możliwości człowieka i zapewniać możliwość bycia sobą, realizowaniem siebie.

Wychowanie — to z jednej strony działanie „z zewnątrz" za pośrednictwem postaw wychowawców, wzorów i modeli akceptowanych przez jednostkę i społeczeństwo, atmosfery, w której człowiek rozwija się i żyje. Z drugiej strony jest to świadoma i umyślna działalność myślącej jednostki, która wybiera sobie modele postaw, kształtuje swoje ideały i poprzez samowychowanie

zdobywa umiejętności i nawyki, zgodne z zaakceptowanymi wzorami.

Na pewno dobre jest to, co chroni człowieka przed cierpieniami i przedwczesną śmiercią, co przyczynia się do rozwoju jego osobowości, co „dodaje życia naszym latom" (a nie tylko przedłuża lata życia), co zacieśnia międzyludzką solidarność, co uwalnia od lęku przed drugim człowiekiem.

Droga do tego celu stanowić winna sens życia ludzi każdego zawodu, na każdym szczeblu społecznym, od studenta do męża stanu. Dochodzi się do niej przez świadome akty afirmacji postaw uznawanych za słuszne, poprzez stawanie się naprawdę Człowiekiem.

Julian Aleksandrowicz
Regina Knapik

ANTONI TOKARCZYK

PODRÓŻ DO GRANIC MOŻLIWOŚCI

Dystyngowany pan w średnim wieku, który od dłuższego czasu wertował plik rozpraw naukowych w czytelni biblioteki publicznej, nagle uniósł się z fotela i — nie pomny gdzie się znajduje — wybuchnął salwą hałaśliwego śmiechu. Przywołany do porządku gniewnymi gestami dyżurującej bibliotekarki umilkł i czytał dalej krztusząc się od ataków niepohamowanej wesołości.

„Głupia idea strzelania w Księżyc jest przykładem absurdu, do jakiego doprowadza ograniczonych naukowców fałszywie pojęta specjalizacja..." I tak dalej i tak dalej. Na kartach swej, wydanej w roku 1926, rozprawy naukowej znany wówczas popularyzator, prof. A. W. Blickerton, bezlitośnie udowadniał, że pomysły wystrzeliwania rakiet na księżyc nie mogą się nigdy doczekać realizacji! Że są to śmieszne, dziecinne mrzonki, które nie przystoją żadnemu z poważnych uczonych...

Człowiekiem, który pod wpływem blickertonowskich rozważań zakłócił pracowitą ciszę czytelni bibliotecznej był Arthur C. Clarke, angielski pisarz, autor przeszło trzydziestu książek popularyzujących wiedzę ścisłą drogą esejów i powieści fantastyczno-naukowych. Ten sam Clarke, który w roku 1945 pierwszy opublikował wizję zastosowania satelitów komunikacyjnych i którego książka *Interplanetary Flight* była pionierską pracą popularyzacyjną w dziedzinie lotów kosmicznych. Scenę w bibliotece opisał w jednym z pierwszych rozdziałów zbioru esejów zatytułowanych *Profile przyszłości* *, wydanych w roku 1962. Szereg z nich zresztą powstało już pod koniec lat 50-tych i drukowały je takie czasopisma jak „Holiday Magazine", „Horizon", „Science Digest" i „Playboy".

Tematem *Profilów* nie jest bynajmniej szczegółowy opis przyszłego świata, lecz próby nakreślenia ogólnych granic, do jakich

---

* Arthur C. Clarke, *Profiles of the Future. An Inquiry into the Limits of the Possible*, New York an Evaston 1962.

rozwinąć się może w przyszłości ludzka wiedza, przede wszystkim techniczna. Autor w zasadzie unika dokładniejszego przewidywania KIEDY dany wynalazek nastąpi. Woli prorokować CO ZOSTANIE WYNALEZIONE, dając na ogół czytelnikowi do wyboru przykłady ewentualnych skutków tego wynalazku: pozytywnych i ujemnych. Clarke, decydując się na rolę proroka, zaraz na wstępie zastrzega się, że ani myśli prorokować co nastąpi w polityce, rozwoju ekonomicznym czy społecznym. Tu i ówdzie jedynie wypowiada swe zdanie na temat prawdziwie rewolucyjnego wpływu, jaki na bieg życia społeczeństw całego świata wywrzeć mogą poszczególne wynalazki. Autor nie stroni w swoich popularnych rozważaniach zarówno od dowcipu i groteski, jak i od filozoficznej zadumy oraz poetyckiej alegorii. Jeżeli ta książka wyda się czytelnikowi rozsądna — mówi Clarke — a moje wnioski przekonywające, to znaczy, że nie zdołałem w niej wybiec spojrzeniem zbyt daleko naprzód. Albowiem jedyną rzeczą pewną na temat przyszłości jest to, że będzie ona naprawdę absolutnie fantastyczna.

Ażeby przewidywać przyszłość trzeba, zdaniem Clarka, mieć odwagę dążenia w rozważaniach technicznych do logicznych konkluzji. Ale równocześnie trzeba mieć i wiarę i wyobraźnię, która — gdy trzeba — nie będzie się zgadzała nawet z logiką. Czym bowiem jak nie tryumfem wiary i wyobraźni nad ówczesną rzeczywistością nazwiemy słowa żyjącego w XIII wieku braciszka Rogera Bacona, który pisał: „Mogą powstać przyrządy, za pomocą których największe statki z jednym tylko kierującym nimi człowiekiem będą pędzić szybciej, niż gdyby były pełne żeglarzy. Mogą być skonstruowane wozy, które będą się poruszały z niewiarygodną szybkością bez pomocy zwierząt. Mogą powstać instrumenty służące do latania, w których człowiek, siedząc wygodnie i rozmyślając na jakikolwiek temat, będzie równocześnie bił powietrze sztucznymi skrzydłami na wzór ptaków... a także powstaną machiny, które pozwolą człowiekowi wędrować po dnie mórz..."

Wizji przyszłości radzi Clarke szukać raczej w opowiadaniach fantastyczno-naukowych niż w uczonych dysertacjach. Co prawda naukowcy pośledniejszego gatunku ostentacyjnie zwykli się z *science-fiction* wyśmiewać, lecz prawdziwi uczeni wysokiej klasy nigdy tego nie robią. Ba, autor spotkał wśród nich paru, którzy sami w wolnych chwilach takie opowiadania piszą... Tak czy owak pisarze w rodzaju Verne'a czy Wellsa odegrali w prorokowaniu przyszłości o wiele poważniejszą rolę od uczonych. Powiedzmy sobie szczerze: nie jest łatwo coś oryginalnego wymyślić bez gruntownych studiów, których wstępną fazą, zdaniem Clarka, winno być staranne przeczytanie literatury fantastyczno-naukowej za

okres ostatnich 10 lat! Na wizjonerów czyhają dwie zasadnicze pułapki: albo zawodzi ich odwaga albo wyobraźnia.

Ofiarą pierwszej pułapki padają najczęściej i to z tragiczną regularnością uczeni. To ich raz po raz zawodzą nerwy i skłaniają do autorytatywnych, publicznych oświadczeń na temat niemożliwości tego czy tamtego wynalazku. Jest to nowy typ tchórzostwa: nie dostrzeganie rzucających się w oczy faktów. Kiedy bracia Wright w swoim sklepie z rowerami zmontowali skrzydlaty silnik gazolinowy, słynny amerykański astronom, Simon Newcomb pisał, że uniesienie się za pomocą cięższej od powietrza maszyny jest niemożliwe. Chyba że zostanie wynaleziony środek niwelujący grawitację... Gdy jednak machiny pierwszych awiatorów unosiły się w powietrzu bez cudownych urządzeń antygrawitacyjnych, natychmiast posypały się autorytatywne powątpiewania w przydatność praktyczną samolotu, który przecież nie uniesie ani jednego pasażera prócz ciężaru pilota! Nigdy też owa latająca machina nie zdoła prześcignąć lokomotywy kurierskiego pociągu lub wyścigowego automobilu! Wspomniany na początku artykuł Blickertona napisany został na wiele lat po opracowaniu teoretycznych założeń lotów rakietowych przez Ciołkowskiego, a w kilka lat po ogłoszeniu serii prac z zakresu teorii lotów kosmicznych Goddarda i Obertha. Clarke, który w czasie ostatniej wojny był oficerem technicznym RAF-u wypróbowującym i kierującym nowymi rodzajami broni, a także piastował godność prezesa Brytyjskiego Towarzystwa Międzyplanetarnego, cytuje dalej szereg współczesnych przykładów tchórzostwa wyobraźni. Już po wojnie, po ogłoszeniu w USA przez prezydenta Eisenhowera programu budowy satelitów, czołowy doradca rządu brytyjskiego z tej dziedziny, dr Richard van der Riet Woolley, nazwał perspektywy podróży kosmicznych bzdurą. Inny doradca brytyjski, Lord Cherwell, który doniesienia na temat niemieckiej broni V-2 określał mianem propagandowej plotki, w roku 1945 zapewniał, że zbudowanie rakiet wojskowych dalekiego zasięgu jest niemożliwe, gdyż w 90% musiałyby się one składać z paliwa napędowego. W tym samym roku inny, tym razem amerykański doradca naukowo-techniczny wyszydzał ideę rakiet transkontynentalnych uzbrojonych w głowice atomowe jako pomysł całkowicie i przez wiele lat nierealny, szkodliwie wpływający na amerykańską opinię publiczną...

Może prorokowi przyszłości naukowej zabraknąć fantazji. Tak było z Augustem Comte, który w pierwszej połowie ubiegłego wieku negował możliwość zbadania substancji gwiazd. Nie wierzył w astrofizykę, albowiem wnioskował z otaczających go możliwości naukowych. Słynny Lord Rutherford wyśmiewał do końca życia tych, którzy mieli nadzieję wyzwolić z materii energię,

jakiej w kilka lat po śmierci tego uczonego doświadczyła nieszczęsna Hiroszima. Często na podstawie otaczających nas zjawisk technologicznych trudno wyobrazić sobie pewne wynalazki. Pod koniec ubiegłego wieku dokonano odkryć zupełnie nieoczekiwanych przez żadnego z wizjonerów i uczonych. Zrewolucjonizowały one najśmielsze przewidywania ludzi wieku pary i elektryczności. Początkiem było odkrycie i zastosowanie promieni Roentgena. Już w ich samej nazwie — „promienie X" — kryje się osłupienie ówczesnych uczonych wobec tego fenomenu natury. Dziś wśród otaczających nas wynalazków możemy wyróżnić takie, których skonstruowanie przewidywano setki a nawet tysiące lat temu. Clarke twierdzi, że ludzie pokroju Franklina, Galileusza, Leonardo da Vinci czy nawet Archimedesa widząc dzisiejszy samochód, helikopter lub silnik dieslowski w zasadzie pojęliby, o co w nich chodzi i do czego służą. Leonardo nawet być może zacząłby przerzucać swoje notatki w poszukiwaniu szkiców prototypów. Natomiast są wynalazki, których w dawnych czasach nie przewidział nikt. Takie jak energia nuklearna, radio, telewizja, tranzystory, sposoby wykrywania niewidzialnych planet, czy datowanie precyzyjne szczątków organicznych z odległych epok za pomocą metody C^{14}. Do wynalazków przewidywanych natomiast zaliczamy dla przykładu samochód, samoloty, silniki parowe, łodzie podwodne, telefon, roboty, statki kosmiczne, transmutacje pierwiastków czy promienie śmierci.

Jeżeli aktualny poziom nauki i techniki utrudnia nam przewidywania przyszłości, to jednak nie jest to przeszkoda nie do przezwyciężenia — pisze Clarke. Oto na przykład angielski matematyk Charles Babbage w roku 1819 opracował, ni mniej ni więcej, tylko plany budowy „analitycznego motoru", czyli automatycznego komputera. Uzyskując od rządu niebagatelną kwotę 17 000 funtów do końca życia bezskutecznie usiłował zbudować swą najzupełniej poprawnie zaprojektowaną maszynę, która do dziś stoi w londyńskim muzeum wiedzy. Tragedią wynalazcy było to, że wyprzedził aż dwie rewolucje techniczne: pierwszą, polegającą na rozwoju przemysłu precyzyjnego i drugą, będącą rozwojem elektroniki. Koła zębate, tryby i przekładnie jego machiny, wytoczone przez najętych rzemieślników były zbyt mało dokładnie wykonane, by mogły działać. Gdyby nawet działały, to komputer pracowałby nadzwyczaj powoli. Niemniej postacie wynalazców-wizjonerów takich jak Babbage są poważnym wyzwaniem dla wyobraźni dzisiejszego człowieka.

Spójrzmy teraz na przyszłość różnych dziedzin życia widzianych oczyma Clarka. Oto pierwsza z nich — transport. Przez wiele

tysięcy lat szybkość transportu nie przekraczała w zasadzie 15 km na godzinę, by dopiero w ostatnich dwu stuleciach monstrualnie się rozwinąć. Szybkość pożądana zależy od odległości, które pokonujemy — mówi autor. Nikt nie pragnie podróżować z prędkością światła po nowojorskiej Piątej Alei, ale w czasie panujących na niej ulicznych „korków" niejeden marzy o posuwaniu się z prędkością marszu pieszego. Na krótkie odległości od 1 do 20 km autor przewiduje obok wędrówki pieszej samochód, skuter, metro i samobieżne chodniki, ruchome pasy wykonane jednak z nieznanej naturalnie dziś substancji, która na wzór płynącej rzeki, stopniowo od brzegów jezdni ku środkowi pędziłaby coraz szybciej. Gwarantowałoby to przechodzenie bezpieczne po takim pasie. Zabawny środek lokomocji proponuje Clarke dla krótkich dystansów, podmiejskich: koń, lub jeszcze lepiej specjalnego typu inteligentna rasa słoni, odpowiednio zmniejszonych, drogą skomplikowanych zabiegów hodowlanych. Słoń jako jedyny z czworonogów może wykonywać (trąbą) różne, dość precyzyjne czynności. W ogóle Clarke przypuszcza, że w przyszłości szereg prac mogą wykonywać zamiast robotów inteligentne gatunki zwierząt z odpowiednimi urządzeniami radiowymi wmontowanymi w mózg, co pozwalałoby przywoływać je odpowiednim impulsem, lub odsyłać. Nie radzi natomiast używania do celów transportowo-gospodarczych stworzeń mięsożernych. Narażałoby to pasażerów na ich niebezpieczne kaprysy...

Na dalsze do 200 km liczące odległości Clarke przewiduje samochody elektryczne, ciche, czyste, z urządzeniami pozwalającymi zaprogramować cel jazdy przez mówienie do mikrofonu wozu, przyzywane sygnałem radiowym, i automatycznie sterujące się. Absurd posiadania własnego samochodu i samodzielnego prowadzenia go winien się skończyć jak najszybciej, gdyż zbyt wiele pochłania kosztów i ofiar. Zresztą niedługo zabraknie miejsca na parkingi... Dodajmy, że już w roku 46 przed naszą erą Juliusz Cezar zabronił wjazdu na ulice Rzymu wszelkim pojazdom od świtu do zachodu słońca. Natomiast kolej w zasadzie już niedługo, zdaniem Clarka, zejdzie z pola i wysłużone pulmany powędrują do muzeów techniki. (Bohaterska era kolei żelaznej, naturalnie unowocześnionej, odżyć może nie na ziemi, lecz na kolonizowanych przez człowieka planetach, tych zwłaszcza, które posiadają niewielką siłę przyciągania). Miejsce kolei i statku zajmą samoloty startujące i lądujące pionowo. One również, a także konwencjonalnie startujące ponaddźwiękowe samoloty królować będą w międzykontynentalnym transporcie pasażerskim i towarowym. Na morzu wszelkiego typu zbiornikowce i tankowce ustąpią chyba towarowym łodziom podwodnym, które będą za sobą ciągnęły podłużne, przypominające

gigantyczną, plastikową parówkę, pojemniki. Transport podwodny jest już dziś łatwiejszy i bezpieczniejszy. Zupełnie rewelacyjną przyszłość zapowiada Clarke poduszkowcom, które mogą zrewolucjonizować nie tylko transport, ale i oblicze większości wielkich miast świata. Potężne poduszkowce, dla których przeszkodą nie będą ani wzburzone oceany, ani płycizny i rafy, ani ląd, przemierzać mogą w różnych kierunkach powierzchnię naszego globu. Nie ma powodów, by zatrzymywały się w portach morskich, skoro już dziś mogą one lecieć dalej nad mniej więcej płaską powierzchnią lądu. Poduszkowiec przekreśli portowy charakter takich miast jak Nowy Orlean, Genua czy Antwerpia. Natomiast mogą powstać w głębi lądu nowe „porty" jak np. Oklahoma, na skraju wielkich prerii. Kto wie, czy w przyszłości taka Szwajcaria nie zasłynie jako kraj budowy poduszkowców i punkt węzłowy światowego transportu? Poduszkowiec może przekreślić wszelki transport kołowy. Będzie bezpieczniejszy, uniwersalniejszy i tańszy. Odpadną koszty budowy i konserwacji dróg. Poduszkowce będą mogły latać nad starymi szlakami, pordzewiałymi, zarośniętymi trawą liniami kolejowymi itp. Grunt żeby szlak nie zarósł zbyt wysokimi drzewami...

Z transportem wiąże się nękający wszystkich problem grawitacji. Wyzwolenie się spod siły przyciągania jest perspektywą nęcącą od lat wszystkich autorów *science-fiction*, lecz — jak dotąd — uczeni nawet nie potrafią ściśle sprecyzować istoty samej grawitacji. Przyszłość zdaniem Clarka nie leży w sztucznych warunkach wytwarzania „stanu nieważkości", lecz być może w znalezieniu substancji reagującej odwrotnie na siłę przyciągania. Kto wie, czy nie dostarczą jej kiedyś człowiekowi eksplorowane planety? Pozwoliłaby ona na budowę antygrawitatorów przenośnych, które można by dowolnie regulować i wyłączać. Antygrawitatory ogromnie przydałyby się badaczom planet o potężnej sile przyciągania, takich jak np. Jowisz. Odpowiednio sterowana siła grawitacyjna mogłaby zostać użyta do transportu na ziemię surowców wydobywanych na planetach. Tworzonoby np. rodzaj grawitacyjnych korytarzy w przestrzeni międzyplanetarnej, którymi sunąłby ku ziemi lub jeszcze lepiej ku księżycowi strumień ładunków. Clarke rozważa także używanie antygrawitatorów jako napędu rakiet kosmicznych stwierdzając wielokrotnie, że obecna energia napędowa tych kolosów staje się coraz bardziej dla powierzchni naszego globu niebezpieczna. I wreszcie antygrawitatory odpowiednio spopularyzowane, znajdujące się w posiadaniu przeciętnej rodziny zrewolucjonizowałyby nie tylko transport, ale także cały styl życia człowieka jaki uprawia od chwili gdy przestał być prymitywnym nomadem. Podróżowanoby po powierzchni

całej kuli ziemskiej. Przeszkody nie stanowiłyby ani morza ani niebotyczne góry. Wszędzie byłoby nas pełno. O samotność byłoby bardzo trudno w tym ruchliwym społeczeństwie przyszłości, dla którego ziemia stanie się jednym wielkim domem. Ale kto samotności będzie pragnął — znajdzie jej pod dostatkiem w przestrzeni kosmicznej.

Szybkość dotychczasowych pojazdów zarówno ziemskich jak i kosmicznych jest — zdaniem Clarka — dopiero początkiem osiągnięć techniki na tym polu. Ostateczną ich granicę tworzy, jak się wydaje, prędkość światła, choć autorowi, po przytoczeniu przykładów proroków, którzy zgrzeszyli brakiem odwagi i wyobraźni, nie wypada otwarcie wątpić w przekroczenie nawet i tej bariery. Nie jest wykluczone, że przyszłe rakiety orbitalne będą pojazdami bezpaliwowymi, czerpiącymi nieustannie napęd z energii znajdującej się w przestrzeni kosmicznej. Wiadomo np., że słońce promieniuje taką energią, lecz nim dociera ona do ziemi, jest zbyt rozproszona, by współczesna technika mogła jej użyć jako „paliwa". Ale żeby człowiek mógł stosować w transporcie ziemskim i pozaziemskim najpotężniejsze szybkości, musi w jakiś sposób zniwelować skutki przyspieszenia oddziaływujące na organizm pasażerów rakiet. W przeciwnym razie mało będzie chętnych na podróże nimi oprócz zdeklarowanych kosmonautów. Kto wie przeto, czy z czasem nie nauczymy się odpowiednio manipulować polami grawitacyjnymi, co wyeliminuje nie tylko efekty przyspieszenia, ale również usunie groźbę katastrof w wypadku zderzenia itp. Ciekawe, że właśnie tego rodzaju wynalazek spotykamy w powieści Stanisława Lema *Powrót z gwiazd*, napisanej w roku 1960... Tak czy owak, w wypadku krążących wokół ziemi rakiet transportowych nie możemy poprzestać na stosowanym obecnie paliwie lub napędzie nuklearnym. Katastrofy zdarzają się zawsze. O ile jednak skutki rozbicia się samolotu są krótkotrwałe, o tyle kraksa lub eksplozja w powietrzu nuklearnego olbrzyma miałyby straszliwe i długotrwałe konsekwencje dla mieszkańców ziemi. Osiągnąwszy tak zawrotne szybkości człowiek być może tym bardziej zacznie sobie cenić powolny spacer, spokojne zwiedzanie swej ojczyzny, ziemi, która stanie się dla nas swojskim podwórkiem.

Albowiem świat przyszły będzie światem bez odległości, przynajmniej w obrębie naszego globu. Obok najszybszych pojazdów autorzy opowiadań fantastycznych wspominają niekiedy o zdolnościach błyskawicznego przenoszenia się poszczególnych ludzi z jednego miejsca na drugie, drogą równie tajemniczych, co skomplikowanych praktyk z pogranicza jogi. Clarke stwierdza, że tego rodzaju wędrówki są dziś absolutnie niemożliwe przy obecnym rozwoju techniki. Możemy przesyłać na olbrzymie odległości

w mgnieniu oka obraz telewizyjny, rozbity na niezliczoną ilość elementów. Nie potrafilibyśmy natomiast przesłać człowieka drogą przeprowadzenia analizy jego struktury fizycznej i psychicznej, cząsteczka po cząsteczce. Byłoby to trudniejsze niż np. dokładne powielenie miasta w rodzaju Nowego Jorku! A ponadto eksperyment taki z istotą żywą, w wypadku najmniejszej pomyłki, mógłby mieć zgoła makabryczne wyniki, o jakich nawet nie śniło się współczesnym twórcom filmów grozy. Możliwość stwarzania wielokrotnego identycznych istot ludzkich i zapełnianie ziemi sobowtórami wybranego wzorca też nie rysuje zbyt ponętnej perspektywy przed przyszłymi pokoleniami, w których ostatecznie wynalezionoby taki ludzki „powielacz". Ale z wynalezieniem go należałoby się — zdaniem autora — poważnie liczyć. Ostatecznie Leonardo da Vinci też nie mógł sobie wyobrazić w swojej epoce wynalazku telewizji.

Od niepamiętnych czasów człowiek na ziemi walczy z przestrzenią. Dziś nadchodzi chwila zwycięstwa. Ale gdy przestrzeń na powierzchni ziemi przestanie istnieć i gdy w każdej chwili będziemy mogli znaleźć się na drugim końcu świata — czy istotnie ktokolwiek będzie miał ochotę podróżować? Zapewne, na ziemi przestrzeń zostanie pokonana — pisze Clarke — lecz człowiek szybko będzie się musiał wyzbyć poczucia złudnego tryumfu. Dopiero po skolonizowaniu systemu słonecznego stanie w obliczu przestrzeni, której nie pokona nigdy. Już zresztą w obrębie systemu solarnego niemożliwe będą natychmiastowe rozmowy radiowe i transmisje telewizyjne na bieżąco. Szybkość z jaką biegnie światło jest ograniczona. Ale mimo iż na sygnał radiowy nadany z najdalszej planety, Plutona, musielibyśmy czekać aż 11 godzin, mieszkający na niej koloniści nie odczuwaliby swej odległości od metropolii w sposób drastyczny. Sytuacja ulegnie zmianie, gdy zechcemy wyruszyć na podbój gwiazd, ponieważ przestrzenie gwiezdne są miliony razy większe od przestrzeni między planetami naszego układu. Przemierzać je będziemy mogli po doprowadzeniu do perfekcji sposobów prędkiego poruszania się, lecz nawet szybkość światła nie rozwiąże tu problemu. Clarke wierzy raczej w stopniową, łańcuchową kolonizację gwiezdnych światów przez człowieka, przy nieuchronnym zrywaniu wszelkich kontaktów między metropolią a poszczególnymi ogniwami. Wszelkich prócz historii. Zanim bowiem dotrą do nas wieści z najdalszych krańców pionierskiej kolonizacji, minie wiele pokoleń. Wizje malowane przez fantastów na temat międzygalaktycznych imperiów są bzdurą — pisze Clarke. Wyobraźmy sobie np. że tego rodzaju odległości dzielą Amerykę od Europy. Oto w koloniach amerykańskich, poddanych władzy króla Jerzego III, wybucha wojna o niepodle-

głość. Gubernator z prędkością światła wysyła o tym wiadomość do Londynu prosząc o instrukcje. Wieść jednak z za oceanu dociera na dwór londyński już za czasów królowej Wiktorii, której premier Disraeli odwrotną pocztą przekazuje rozkazy. Niestety na kontynent amerykański przybywają one już za czasów drugiej kadencji prezydenta Eisenhowera... Kosmonauta, który zamknie się w kabinie hibernacyjnej swego pojazdu i wyruszy ku gwiazdom, musi pożegnać swoich bliskich na zawsze. Gdy wróci — ciała ich dawno rozsypią się w proch.

Przypuśćmy jednak — mówi Clarke — że został wynaleziony pojazd rozwijający znacznie większe prędkości niż światło. Albo że odkryte zostaną jakieś kanały, dziury w przestrzeni, która — jak mniemają niektórzy — ma kształt spirali. Tymi kanałami dotrzeć można by do najdalszych krańców galaktyki niejako „na skróty". I wtedy jednak człowiek nie będzie w stanie objąć swoją łącznością trudnych nawet do uzmysłowienia sobie ilości kosmicznych światów. Jest ich napewno więcej niż komórek, z których składa się ludzki mózg.

Widzimy z powyższych rozważań, że wprawdzie wiek XX jest pierwszym stuleciem, w którym ludzie dotarli do najodleglejszych kresów naszego świata, ale równocześnie cywilizacja nasza stanęła wobec zadań, jakich nie znały poprzednie pokolenia. I całe szczęście, gdyż duch pionierski i potrzeba ekspansji są niezbędne dla rozwoju kultury ludzkiej. W przeciwnym razie zdegenerowałaby się w konsumpcyjnej stagnacji. Tylko że przyszła ekspansja i kolonizacja, w przeciwieństwie do dawnych wieków, będzie wędrówkami wyselekcjonowanej elity uczonych i specjalistów. Groźne środowiska planet i gwiazd nie pozwolą na gigantyczne wędrówki w rodzaju dziewiętnastowiecznego wychodźstwa Irlandczyków do Ameryki. Planety nie rozładują nadmiaru mas ludzkich zapełniających nasze kontynenty. Ale wpływ kolonizacji planetarnej na naszą kulturę będzie przemożny, nie mówiąc już o skutkach gospodarczych. Epoki wielkich wędrówek i odkryć wydawały — pisze Clarke — wielkich twórców. Impas współczesnej kultury to być może brak nowych horyzontów, za którymi nie czekałby urzędnik sprawdzający wizy, paszporty i świadectwa szczepienia. Homera, Szekspira, Conrada i Marka Twaina zastąpili Tennessee Williams i bitnicy. Gdyby Lewis Caroll żył w naszych czasach, kto wie, czy w miejsce Alicji nie obdarowałby nas Lolitą w krainie czarów... Człowiek tęskni do ery pionierskiej, o czym świadczy choćby niekończąca się popularność westernów. Kto wie, czy start rakiet w przestrzeń kosmiczną nie będzie oznaczał nadejścia epoki nowego renesansu we wszystkich dziedzinach życia. I nie tylko chodzi tu autorowi o rozwój wiedzy. Przed nią ludzie chylą czoła.

lecz na ogół prócz szacunku nie budzi ona w sercach cieplejszych uczuć. Tymczasem nowo odkrywane światy otworzą przed człowiekiem być może zupełnie mu nieznane dotąd perspektywy piękna. Tak być może — ale nie musi. Kto wie czy — podobnie jak ekspansja kultury Polinezyjczyków na bezkresnych obszarach Pacyfiku — cywilizacja ziemska nie ugnie się w obliczu przestrzeni kosmicznych. Kto wie, czy trudności, jakie narzuci odległość i surowe środowisko, nie uniemożliwią dalszego rozwoju kosmicznych kolonii, rozsianych w gwiezdnych pustkowiach. Wtedy może się zdarzyć, że jakieś inne, pozaziemskie i potężniejsze istoty natkną się kiedyś, na eksplorowanych przez siebie gwiazdach, na szczątki pokrytej pyłem kosmicznym cywilizacji, która walkę o byt przegrała. Historia Wyspy Wielkanocnej może się powtórzyć.

Porzućmy jednak te pesymistyczne przepowiednie. Człowiek — zdaniem Clarka — sam się skazał na ekspansję w kosmos i na jego badanie. Prędzej czy później natrafi na formy życia pozaziemskiego. Może ich dostarczy już taki Mars? Życie na tej planecie byłoby raczej w stadium końcowym. Te formy jego, które w tak trudnych warunkach przetrwały, muszą być szczególnie odporne i tym samym... niebezpieczne. Olbrzymie urządzenia obserwacyjne, penetrujące przestrzeń kosmiczną być może dopiero z chwilą zainstalowania na sztucznych księżycach dotrą do prawdziwie odległych światów. W każdym razie stopniowo zbliża się chwila, gdy nasze obserwatoria zaczną odbierać wyraźne, coraz bardziej zrozumiałe sygnały... Nawet jeżeli to będą wieści o dawno już wymarłych cywilizacjach, jakże niezwykłe dla naszego świata pojęć znaczenie może mieć taka archeologia astronomiczna.

Charakterystyczne, iż Clarke, przy swojej rozległości poglądów, zdradza cechy ograniczonego spojrzenia na sprawy światopoglądu religijnego, charakterystyczne raczej dla myślicieli „wieku pary i elektryczności". Pisze przeto, że uświadomiwszy sobie ogrom i złożoność kosmosu, jego wielkość i różnorodność człowiek uświadomi sobie znikomość własną i... Boga, którego sobie jakoby wymyślił. No bo przecież człowiek ma być obrazem i podobieństwem Stwórcy, a tymczasem cały system solarny jest zapadłym kątem galaktyki... Na szczęście tego typu dygresje filozoficzno-religijne są w *Profilach przyszłości* nader rzadkie i marginesowe.

„Cóż to za pomysł, by wyłazić na ląd, skoro w wodzie jest tak wygodnie" — zawołała większość ryb widząc, że niektóre gatunki próbują opuścić dotychczasowe środowisko. I pozostały w morzu do dziś. My od nich na pewno się nie wywodzimy. Przodkowie nasi zmieniali środowisko i tym samym siebie. Dziś, przy obecnym stanie techniki, nawet w obrębie naszego globu znajdują się miejsca dla człowieka niedostępne i niemożliwe do zbadania. Ale za kilka-

dziesiąt czy kilkaset lat? Do nich należy wnętrze ziemi. Dotychczasowe nawet najgłębsze wiercenia są tylko zdrapywaniem pyłu z powierzchni naszego globu. Kto wie, czy nie należałoby niejako prześwietlić wnętrze ziemi, dziś nieznanymi promieniami? Może wysłać do jego głębi roboty? Nie jest wykluczone, że powrócimy do wnętrza ojczystego globu po wypracowaniu odpowiednich metod na sąsiednich niegościnnych planetach. Do nich należy chociażby Jowisz, a jeszcze bardziej Merkury, znajdujący się bliżej Słońca. Wreszcie wyzwaniem jest badanie samego Słońca, nie tylko za pomocą wysyłanych na jego powierzchnię próbników, które nim spłoną, dostarczą nam danych naukowych. Być może, iż kiedyś człowiek sam zapragnie prowadzić obserwacje Słońca z przebiegających w jego pobliżu asteroidów lub komet. Clarke kreśli wizję tego rodzaju badań. Posuwając się dalej ku coraz to większym trudnościom i coraz bardziej niegościnnym światom rozważa Clarke badania wystygłych karłów gwiezdnych, na których powierzchni siła przyciągania jest tak potężna, że człowiek waży tyle ile transatlantyk „Queen Elisabeth"!

Nie trzeba wszelako wybierać się w podróż kosmiczną, by stanąć w obliczu przeszkody, jak na razie, nie do pokonania. Jest nią czas, którego przemijania świadome były wszystkie cywilizacje i z którym niekiedy obsesyjnie wręcz walczono. Zdaniem autora w walce tej człowiek zresztą odniósł szereg zwycięstw, począwszy od skalnych malowideł przedhistorycznych, poprzez poematy Homera, wynalazek pisma, druku, fotografii, fonografu i filmu. Wszystko to pozwoliło nam na kontakt, ze zdawałoby się bezpowrotnie minioną, przeszłością. Lecz to nam oczywiście nie wystarcza. Chcielibyśmy widzieć na własne oczy przeszłość, zmieniać tę przeszłość i podróżować w przeszłość. Nie wiadomo co prawda, czy psychika ludzka wytrzymywałaby wiernie odtworzoną wizję dawnych dziejów z ich okropnościami i ustawicznymi tryumfami zła, którym my nie moglibyśmy już w żaden sposób przeciwdziałać. Clarke wątpi w możliwość wynalezienia wehikułu czasu, którym podróżowanoby w przeszłość. Dowodem na to — brak turystów z przyszłości wśród nas. A przecież koniec końców musieliby się oni czymś zdradzić, że nie należą do naszej epoki. Tak jak, prędzej czy później, podpadłby starożytnym Rzymianom osobnik przechadzający się po Forum z magnetofonem ukrytym w fałdach nylonowej togi. Podejrzeń, jakie żywią niektórzy względem Leonarda da Vinci, nie traktuje Clarke poważnie. Natomiast już dziś, za pomocą odpowiednich metod laboratoryjnych, możemy zaobserwować mnóstwo faktów z odległej nawet przeszłości, takich jak wiek szczątków organicznych, szczegóły dotyczące temperatury mórz minionych epok itp. Kto wie przeto, czy nie będziemy mogli zaobserwować

tych faktów w przyszłości bez porównania więcej? Może uda nam się w jakiś sposób opóźniać lub przyspieszać mijanie czasu? Jeżeli nawet nie będziemy mogli nigdy fizycznie odwiedzić przeszłości, to na pewno przyszłość stoi przed nami otworem. Podróże rakietami z szybkością światła i hibernacja umożliwią nam to prędzej czy później. Będzie to wszelako podróż jednostronna, bez prawa powrotu.

Na cóż nam jednak pojazdy kosmiczne, przyrządy antygrawitacyjne i urządzenia pozwalające obserwować przeszłość, jeżeli — zdaniem niektórych pisarzy — stoimy u progu wyczerpania się surowców a zatem w obliczu skrajnego ubóstwa i być może zagłady cywilizacji? Tradycyjne źródła energii — mówi Clarke — wprowadziły naszą cywilizację na współczesną orbitę rozwoju, ale teraz musimy znaleźć sobie nowe. Przyszłość nie leży chyba w energii polegającej na rozbijaniu atomów, niebezpiecznej i szkodliwej dla środowiska biologicznego. Zastąpi ją zapewne energia płynąca z łączenia atomów. Trzeba będzie opracować nowe metody przesyłania energii i magazynowania jej. Być może niewyczerpanym źródłem energii będzie Słońce, z tym że trzeba będzie chyba czerpać ją i przesyłać wprost z jego powierzchni. Zresztą czy dziś możemy znać wszystkie pozostałe źródła energii, ukryte w kosmosie? Człowiek przedhistoryczny nieraz umierał z zimna na złożach węgla kamiennego. Już dziś ponadto jesteśmy na tropie czerpania surowców z wody morskiej, ze skał lub nawet powietrza. Surowca wreszcie mogą dostarczyć człowiekowi przyszłości planety i asteroidy. Powoli zaczyna się realizować już dziś odwieczny sen alchemików o transmutacji. Nuklearna transmutacja już jest rzeczywistością. Tym, którzy biadają, iż człowiek nie jest w stanie wyzwolić się od dyktatu materii i energii, Clarke odpowiada, że nie w tym widzi źródło niepokoju. Szkoda natomiast — mówi — że stosunkowo zbyt łatwo wyzwalamy się spod kontroli własnego rozsądku...

Trwająca setki tysięcy lat walka człowieka z niedostatkiem i groźnymi siłami przyrody zdaje się dobiegać końca. Nadejdzie era obfitości stojąca pod znakiem transmutacji nuklearnej i replikatorów. Niegdyś człowiek pierwotny wytwarzał wszystko, czego potrzebował, w obrębie swej rodzinnej gospodarki naturalnej. Później nastąpiła epoka rzemiosła, handlu i wielkiego przemysłu trwająca do dziś, ze skomplikowanym podziałem pracy. Jej kres może przyjść z chwilą budowy uniwersalnego replikatora, który potrafiłby powielać w nieskończonej ilości egzemplarzy dosłownie wszystko. Już obecnie posiadamy szereg skomplikowanych przyrządów i urządzeń, które z nieprawdopodobną dokładnością potrafią analizować skład i strukturę danych substancji, a następnie automatycznie je odtwarzać. Ale daleko nam jeszcze do nowej

lampy Aladyna, jaką byłby uniwersalny replikator. Dziś i ten wynalazek trudno sobie w szczegółach wyobrazić, lecz niech nas to nie zniechęca, skoro umówiliśmy się, że będziemy unikali zarówno tchórzostwa myślowego jak i lenistwa wyobraźni. Ogólnie biorąc Clarke sądzi, że taki replikator składałby się z zapasu surowców lub transmutatora, ośrodka „pamięci" określającego szczegółowe cechy żądanego przedmiotu, oraz z urządzenia organizującego proces wykonania. Koszt pierwszego replikatora będzie prawdopodobnie olbrzymi, ale następna maszyna zostanie zreplikowana automatycznie przez swoją poprzedniczkę i tak dalej. Wykonując skomplikowane przedmioty potrzeb codziennych replikator nie powinien mieć naturalnie trudności i z produkowaniem żywności.

Prędzej czy później — kontynuuje swe przewidywania Clarke — powstaną przenośne, domowe replikatory na potrzeby indywidualne. Znów człowiek zaopatrywać się będzie we wszystko u siebie w domu, bez potrzeby pośrednictwa przemysłu i handlu. Tylko że będzie to epoka obfitości. Czy w takim razie cywilizacja się zdegeneruje i zgnuśnieje, gdyż runie cała obecna piramida wartości? Podobnie mógłby sądzić wczesnośredniowieczny mnich, przepisujący latami cenne manuskrypty, gdyby mu ktoś powiedział, że za kilkaset lat będzie mógł w bibliotekach publicznych za darmo czytać najcenniejsze dzieła świata, wydrukowane w dziesiątkach tysięcy egzemplarzy. W epoce nowoczesnej lampy Aladyna człowiek uwolni się nareszcie od chciwego i trwożnego gromadzenia dóbr materialnych — będzie miał ich pod dostatkiem wedle potrzeb. Liczyć się będą istotne wartości i kto wie, czy nie będą to po prostu piękno, mądrość, śmiech i miłość...

Baśń o czapce-niewidce znalazła we współczesnej cywilizacji odpowiednik w postaci słynnego opowiadania Wellsa o tragicznych losach niewidzialnego człowieka. Bohater tej fantazji wynalazł preparat, który użył uzyskując przeźroczystość ciała. W rzeczywistości — udowadnia Clarke — problem niewidzialności jest niebywale skomplikowany. On sam przypuszcza, że jeżeli kiedykolwiek ludzie osiągną niewidzialność, dotrą do rozwiązania tej zagadki poprzez inną tajemnicę: czwarty wymiar. W dowcipnym lecz skomplikowanym wywodzie, zbyt obszernym, by go tu można było przytoczyć, próbuje Clarke uzmysłowić czytelnikowi, czym może być czwarty wymiar, rysując przed jego oczami fikcyjny świat rozumnych istot DWUWYMIAROWYCH, zupełnie płaskich. Dla nich wysokość byłaby czymś absolutnie niepojętym, tajemniczą właściwością trudnego do wyobrażenia sobie TRZECIEGO WYMIARU. Kto wie, czy przeto kiedyś nie osiągniemy niewidzialności lub zgoła innych zaskakujących przemian poprzez okręcenie się wokół własnej osi w czwartym wymiarze? Czy w ogóle jednak coś

takiego istnieje? I tu Clarke przytacza pewne tajemnicze właściwości zachodzące w reakcjach nuklearnych, które od kilku lat intrygują coraz bardziej uczonych.

Spośród innych dziwnych wynalazków, jakie w swym łonie kryje przyszłość, Clarke wymienia dla przykładu wielkie roboty inżynieryjne na skolonizowanych planetach, umożliwiające rozszerzenie tamtejszych możliwości osadniczych. Dał temu zresztą wyraz już w powieści *Piaski Marsa* wydanej przed paru laty i w polskim tłumaczeniu. Dalej przewiduje umiejętność nie tylko dokładnego przepowiadania pogody ale i kształtowania jej drogą zmieniania klimatu na ziemi. Sądzi również, że dojdzie do opracowania ogólnoludzkiego języka syntetycznego, niezbędnego do precyzyjnego wyrażania informacji. Natomiast nie wyklucza, że oprócz tego ogólnego języka będą i inne, wyrażające subtelne uczucia i pojęcia literackie, właściwe dla mentalności i kultury poszczególnych narodów czy ras.

Język wspólny będzie coraz bardziej potrzebny w miarę, jak rozwinie się sieć łączności radiowo-telewizyjnej poprzez sztuczne satelity. Łączność wszystkich ze wszystkimi będzie niezaprzeczalnym faktem. Nie ma powodów by stopniowo, w miarę miniaturyzacji i wzrostu precyzji urządzeń, telewizory i radionadajniki nie osiągnęły rozmiarów dzisiejszych zegarków ręcznych. Z łączności satelitarnej skorzysta poczta i prasa codzienna. Zbliżenie między ludźmi doprowadzi niewątpliwie do ogromnej unifikacji kultur i odrębności regionalnych. Czy to dobrze? Clarke nie jest tego taki pewien. Już dziś człowiek, przesiadujący w większości wolnych chwil przed telewizorem, staje się powoli biernym obserwatorem. Czy psychicznie wytrzymamy pokusę biernej obserwacji podawanej nam papki w miejsce samodzielnej aktywności dawnych wieków? „Kogo Bóg chce ukarać — temu najpierw rozum odbiera" — konkluduje Clarke i nawet czytelnik nie spostrzega, jak autor poprzez radosne, optymistyczne wizje wprowadza go w świat przyszłości o coraz bardziej niepokojącym obliczu.

Zanim to jednak uczyni na dobre, zajmie się sprawą olbrzymów i liliputów. Odkrycia geograficzne XVIII i XIX wieku upewniły ludzkość, że monstrualny świat Brobdingnagów istniał tylko w przewrotnej wyobraźni Swifta. Do dziś natomiast ten i ów fantasta marzy o odkryciu Liliputów. Człowiek sam jest olbrzymim Brobdingnagiem w świecie przyrody. Zwierzęta przewyższające go rozmiarami można bez trudu spisać na jednej kartce papieru. Natomiast lista stworzeń od człowieka mniejszych zajęłaby wiele tomów... Clarke twierdzi, że człowiek jest już za duży, a przecież nowe pokolenia odznaczają się coraz pokaźniejszym wzrostem. Kto wie czy nie byłoby nam łatwiej żyć i pracować, gdybyśmy byli

niżsi, drobniejsi. Potężna muskulatura współczesnemu człowiekowi wraz z fizyczną siłą będą coraz mniej potrzebne!

Autorom powieści fantastycznych, którzy pisali awanturnicze romanse rozgrywające się w kropli wody lub wewnątrz atomu, Clarke przypomina podstawową zasadę geometryczną rządzącą naszym światem. Mówi ona, że jeżeli podwajamy rozmiary obiektu, wówczas jego powierzchnia zostaje pomnożona cztery razy, a jego waga razy osiem! Człowiek w swej obecnej postaci nie może ulec ani drastycznemu powiększeniu ani pomniejszeniu. W pierwszym wypadku już sam jego szkielet nie wytrzymałby ciężaru mięśni. Kości musiałyby mieć zupełnie inną budowę, przekroje itp. Nie mówiąc już o funkcjonowaniu płuc, cyrkulacji krwi itp. W drugim wypadku, jeżelibyśmy człowieka gwałtownie zmniejszyli, umarłby na skutek uduszenia, zbyt silnej cykrulacji krwi i zbyt potężnych mięśni w stosunku do całej postaci. Miniaturowe małpy tylko pozornie przypominają wyglądem ludzi, gdy w istocie mają zupełnie inne proporcje ciała.

Pamiętajmy o grawitacji, która rządzi naszą budową. Nie wyobrażajmy sobie, że istoty rozumne żyjące na planetach o wielkiej sile przyciągania przypominają ludzi. Wyglądałyby one raczej jak ogromne naleśniki. Ogromne, gdyż w każdym razie wśród istot zbudowanych z komórek liczy się masa mózgu. Malcy w świecie przyrody, posiadający miniaturowe móżdżki, nie należą do istot najrozumniejszych.

Wraz z miniaturyzacją następuje zmiana rytmu życia. Rytm ten w kropli wody jest błyskawiczny w porównaniu do naszego. W jednej z nowel fantastycznych uczony wysyła w głąb atomu zmniejszonych: swego asystenta i własną córkę. Kiedy po kilku minutach chce ich powiększyć na powrót i sprowadzić, laboratorium zapełnia się setkami praprawnuków nieszczęsnej pary. Inna rzecz, iż wnętrze atomu nie jest miniaturą systemu solarnego. Droga do królestwa Liliputów jest więc krótka i prowadzi do nikąd. Inaczej z Brodbingnagami, jeżeli zaczniemy ich szukać w kosmosie. Tylko pamiętajmy, że z kolei dla międzyplanetarnych olbrzymów możemy być kroplą wody i że wypowiadane przez nich zdania możemy słyszeć — powiedzmy — raz na kilka miesięcy. Kto wie, co kryje się w głębi przestrzeni kosmicznej? I kto wie, czy w istocie im później się tego dowiemy, tym dla nas nie będzie lepiej?

Problem zmniejszenia do rozsądnych granic ludzkiego ciała drogą odpowiednich zabiegów genetycznych i wyżywieniowych, radzi Clarke pozostawić ewentualnym dyktatorom. Dyktator bowiem, jak nas uczy historia, jest na ogół człowiekiem małym nie tylko duchowo ale i fizycznie. I chętnie widziałby się w otoczeniu jeszcze niższej populacji. Natomiast problem usprawnienia ludz-

kiego umysłu będą musieli zbadać uczeni. Być może da się w przyszłości skrócić i udoskonalić proces uczenia a także zwiększyć dokładność zapamiętywania. Następnie trzebaby zająć się snem. Czy rzeczywiście musimy aż tak długo sypiać? Czy nie wystarczyłyby nam 2—3 godziny zsyntetyzowanego, głębokiego snu na dobę? I z kolei jak przedłużać sen, gdy to jest wskazane (np. w podróży rakietą kosmiczną)? I dalej: czy wystarczą nam nasze zmysły, odziedziczone po zwierzęcych przodkach, niedoskonałe i zawodne? A może będziemy umieli podłączyć się nimi do poszczególnych zwierząt czy nawet maszyn i w ten sposób np. przeżywać łowy tygrysa, lot albatrosa, czy start rakiety? Stąd już tylko krok do wyzwolenia się mózgu od ciała. Człowiek jest dziwną fabryką, która sama ustawicznie się odnawia według skomplikowanego planu. Przez kilka dziesiątków lat proces ten postępuje mniej więcej gładko, aż nagle nie wiadomo dlaczego coś się zaczyna w nim psuć. Surowiec jest nadal dobry, ale plany odbudowy i uzupełniania organizmu ulegają rozsypce. I oto — mówi Clarke — osiągniemy jakby nową dojrzałość. Tak jak dziecko porzuca kolebkę, tak nasz mózg opuści słabnące, starzejące się i schorowane ciało i zostanie zainstalowany w niezrównanie trwalszym i doskonalszym urządzeniu sztucznym, podłączony do zmysłów, których nigdy przedtem ani w części nie posiadał. Jest to swoista droga ku, jeżeli nie nieśmiertelności, to w każdym razie długowieczności. Ale być może istnieje również inna: stary człowiek zamyka w elektronicznej konserwie syntezę swego „ja" wraz z wszelkimi umiejętnościami i wspomnieniami, które chce zachować. Pozostałe eliminuje. Ta konserwa zostaje złożona w światowym banku ludzkości. Po wielu latach przyszłe pokolenia ożywią ją na nowo w nowym ciele...

Jakież udogodnienie i nadzieje otwiera przed ludźmi nieuleczalnie chorymi hibernacja, która pozwoli im na przetrwanie do epok o wiele bardziej zaawansowanej medycyny. Ba, Clarke rozważa również możliwość przesyłania tą drogą w przyszłość dziś nieuleczalnie chorych, szaleńców i zdeklarowanych przestępców, którym ludzkość przyszłości może przynieść ulgę i reedukację. Co prawda — mówi — nasi potomkowie nie będą zbyt zadowoleni z tego prezentu, ale przynajmniej nie będą w stanie nam go odesłać...

Wizja Clarka na temat mózgu, ciał i swoistej nieśmiertelności wzbudzi zapewne w wielu czytelnikach odruch sprzeciwu i niechęci a nawet obrzydzenia. Nie dziwiłbym się temu wcale. Ale to dopiero początek perspektyw coraz mniej przyjemnych, coraz bardziej nieludzkich. Właśnie NIELUDZKICH, bo oto nasz wizjoner mówi mniej więcej tak. Miliony lat temu człekokształtne małpy zaczęły używać pierwszych narzędzi i tym samym wydały wyrok

zagłady na siebie w ówczesnej postaci. Narzędzia przemieniły krępego, kosmatego, czworonożnego małpoluda w istotę *Homo sapiens*, zupełnie od niego odmienną. Wykształciły jej rozum, dzięki któremu zawładnęła światem. To nie ona musiała władać ziemią. Potencjalne możliwości tkwiły w ssakach odznaczających się i dziś śladami inteligencji jak np. delfiny. One jednak i wieloryby wolały zejść w głębiny mórz i pozostały w nich do dziś. W beztroskim prymitywizmie uganiają się teraz radośnie wokół sztucznych potworów morskich, wypełnionych ludźmi i ładunkiem wielomegatonowej śmierci. Kto wie, czy nie postąpiły słuszniej, lecz wyboru dokonano. Teraz z kolei *Homo sapiens* ustąpi powoli maszynom, które wynalazł. Ewolucję biologiczną zastąpi ewolucja technologiczna. Coraz wyraźniej zarysowuje się przestarzałość i niedoskonałość człowieka względem precyzyjnych maszyn. Już dziś, w stadium początkowym budowane mózgi elektronowe przewyższają pod niektórymi względami ludzi. Maszyny te potrafią się już uczyć, wyciągać wnioski z popełnianych pomyłek i — w przeciwieństwie do człowieka — nie popełniać ich ponownie nigdy. To prawda, że maszyna nie potrafiłaby zbudować sztucznego człowieka z substancji takich, jakie składają się na jego obecny wygląd, lecz użyłaby surowców bez porównania sprawniejszych, wytrzymalszych i łatwiejszych w obróbce.

Początkowo, przez kilka pokoleń, jak przypuszcza Clarke, ludzkość przeżywać będzie euforię robotów. Sztuczne te istoty, opatrzone inteligencją, będą towarzyszyły człowiekomi przez całe życie w zależności od jego potrzeb. O, napewno będą miały miłą powierzchowność, nie rażącą naszych uczuć estetycznych. Te zmechanizowane zbroje czy chodzące grające szafy, jakimi częstują nas twórcy filmów przyszłościowych dowodzą tylko braku wyobraźni. Później pojawią się cyborgi, czyli istoty będące mieszaniną człowieka i maszyny, bez porównania sprawniejsze, wytrzymalsze niż „normalny" człowiek. Wreszcie nastąpi ostatni logiczny akt ciągu rozwojowego: eliminacja człowieka z najtrudniejszych przynajmniej dziedzin działalności. W gruncie rzeczy nie nadaje się on do eksploracji i kolonizacji przestrzeni gwiezdnych, wnętrza ziemi czy niebezpiecznych planet. Jego organizm jest zbyt kruchy...

Czy to znaczy, że cywilizacja mózgów elektronowych i robotów zagrozi człowiekowi unicestwieniem? Clarke wydaje się w to wątpić. Twierdzi, że im wyższa inteligencja tym większa chęć współpracy. Opowieści o buncie maszyn czy zbrodniczych knowaniach robotów względem człowieka, autor esejów kwalifikuje jako chorobliwe cechy agresywności niektórych pisarzy przyszłościowych, odziedziczone po praprzodkach z dżungli. To raczej człowiek jest zawsze gotów do niszczenia, a nie maszyna. Inna sprawa,

czy wizja taka nam przypadnie do gustu. Clarke się z tym liczy. Około 100 000 lat przed naszą erą, gdyby jakikolwiek filozof neandertalski spróbował przekonywać swoich rodaków, że już niedługo światem zawładnie ta śmieszna istota *Homo sapiens*, posiadająca takie zabawne, wypukłe czoło i zgoła groteskowo wysuniętą do przodu dolną szczękę — jego koledzy paleolityczni powitaliby go warczeniem wyrażającym dezaprobatę. Prawdopodobnie skończyłby na dnie plemiennego kotła. Jestem gotów i dziś ponieść tego rodzaju ryzyko — woła Clarke i pociesza ludzi cytatem z Nietzschego, iż człowiek jest liną, którą rozpięto nad przepaścią między zwierzęciem a istotą nadludzką...

Książkę Arthura Clarka zamykają dwie tabele, na których chronologicznie przedstawił najpierw rozwój nauk technicznych od roku 1800 po 1960, a potem perspektywiczny rozwój od 1970 do roku 2100. Na lata 2090—2100 przewiduje więc loty międzygwiezdne, przesyłanie materii na odległość, nawiązanie kontaktu z istotami pozaziemskimi, prześcignięcie człowieka pod względem inteligencji przez maszynę, wytworzenie się ogólnoświatowego mózgu elektronowego, budowę replikatorów, inżynierię astralną, nieśmiertelność człowieka oraz sztuczne zmiany wprowadzane w trwanie czasu i korzystanie z „luk" w przestrzeni. Autor prosi, by nikt nie traktował tej tabeli zbyt poważnie, gdyż służyć ma ona tylko do zabawnych rozważań i porównań. Wydaje mi się, że słowa te można by zastosować i do całych *Profilów przyszłości.*

Antoni Tokarczyk

HALINA BORTNOWSKA

Carl Rogers: PSYCHOLOGIA A PRZYSZŁOŚĆ ŚWIATA

W latach czterdziestych i pięćdziesiątych mówiło się wiele o tzw. *cultural lag* — o nienadążaniu szeroko pojętej kultury humanistycznej za postępem techniki. Obecnie jaśniej zdajemy sobie sprawę, że w rzeczywistości zacofanie jest najgroźniejsze gdy chodzi o poznanie człowieka w jego ludzkiej specyfice. Na tym tle szczególnie ostro zarysowuje się problem wartości — ich funkcjonowania i wyboru. Ten problem będzie dominować w drugiej części naszych rozważań poświęconych fascynującej książce amerykańskiego psychologa i psychoterapeuty Carla Rogersa *O stawaniu się osobą* [1].

W części pierwszej omówimy głównie, a właściwie niemal wyłącznie subiektywny i indywidualny aspekt teorii i terapii Rogersa. Staraliśmy się pokazać jak dzięki „pomocnej relacji", dzięki uwadze i bezwarunkowej akceptacji terapeuty — który sam musi być człowiekiem do głębi „autentycznym" — klient pomału uczy się być sobą, bardziej bezpośrednio doświadczać siebie i innych ludzi, nawiązywać z nimi rzeczywisty kontakt.

„Ześrodkowana na kliencie", szukająca kierunku w nim samym, a nie w z góry przyjętych kryteriach, terapia szkoły Rogersa już na pierwszy rzut oka różni się od innych typów psychoterapii przeprowadzanych w oparciu o rozmaite warianty freudyzmu, lub inne orientacje typu psychologii głębi Adlera czy Junga. Oczywiście myśl Rogersa nie rozwinęła się w próżni, czy w oderwaniu od ogólnokulturalnego tła: w tym samym okresie (lata trzydzieste) powstały w psychiatrii amerykańskiej liczne tendencje zmierzające ku akcentowaniu w psychoterapii nie tyle przeszłości co aktualnej sytuacji klienta. W związku z tym zmieniła się i wzrosła

[1] Carl R. Rogers, *On Becoming a Person. A Therapist's view of Psychotherapy*, Boston 1961, Houghton Mifflin, s. 420. Pierwsza część omówienia tej książki ukazała się w „Znaku" nr 171.

rola osobowości terapeuty. Sam Rogers przez pewien, wprawdzie dość krótki okres czasu studiował pod kierunkiem jednego z freudowskich rewizjonistów, O. Ranka. W pracach Rogersa można też odnaleźć liczne zbieżności z tezami takich psychoanalityków jak Horney i Sullivan [2], ale odnosi się wrażenie, że są to zbieżności wynikające z jednego źródła: ze wspólnoty praktycznego doświadczenia terapii. (Nazwiska Horney i Sullivana nie pojawiają się w *On becoming a person* — nb. znacznie częściej niż analityków cytuje Rogers psychologów-behawiorystów — natomiast zarówno Horney jak i Sullivan to praktykujący psychoterapeuci).

Jedna z zasadniczych różnic dzielących teorie Rogersa od poglądów psychoanalityków zarysowuje się bardzo wyraźnie na tle naszych dotychczasowych rozważań: dla Rogersa terapeuta jest tylko katalizatorem procesu autoanalizy, której wyniki i kierunek nie są z góry przesądzone. Zadaniem terapeuty jest wyzwolenie procesu zmian, wewnętrznego dynamizmu wzrostu osoby — kierunek tego procesu wytycza sam klient, a raczej posiada go w sobie.

Terapia Rogersa zakłada więc — w przeciwieństwie do freudowskiej — istnienie podstawowego pozytywnego dynamizmu osoby. Terapia nawiązuje do tego dynamizmu, opiera się na nim, przejmuje jego kierunek, dlatego też bywa określana jako *non-directive*.

TERAPIA A BADANIA NAUKOWE

Mimo tej i wielu innych poważnych różnic, terapia Rogersa zdaje się dzielić pewne przywary klasycznych typów psychoterapii. Jedną z tych przywar jest nieuchwytność elementów postępowania terapeuty i całego procesu terapii, z czym wiąże się pewna niesprawdzalność wyników. Tego typu zarzuty stawiają psychoterapii bardzo liczni i wybitni psychologowie o orientacji bardziej behawiorystycznej, jak Skinner czy Eysenck [3]. W przeciwieństwie do wielu psychoanalityków przejawiających w swej postawie wyraźny dogmatyzm i niechęć do metod naukowych, Rogers, mimo pewnych początkowych trudności, doszedł do przekonania, że naukowa kontrola teorii i wyników terapii jest możliwa i bezwzględnie konieczna.

---

2 Por. m.in. Karen Horney, *Self Analysis*, London (1942): Harry Stack Sullivan, *Introduction to the Study of Interpersonal Relations* w: „Psychiatry" 1938, vol. I, s. 121—134. Wiele informacji można znaleźć w książce Klary Thompson *Psychoanaliza. Narodziny i rozwój*, Warszawa 1965, PIW.

3 Por. H. J. Eysenck, *The Effects of Psychotherapy: an evaluation*, „Journal of Consulting Psychol.", 1952, L6, s. 319—324, oraz *Uses and abuses of Psychology* (Penguin).

Zdaniem Rogersa praca psychologa-terapeuty musi przebiegać niejako dwoma torami: w bezpośrednim kontakcie z klientem terapeuta powinien oddziaływać całym sobą, spontanicznie, ufając własnym głębokim intuicjom; ale jednocześnie powinien on także uczestniczyć w opracowywaniu i wykorzystaniu metod pozwalających obiektywnie ująć i poddać analizie to, co jest mu dane przez współprzeżywanie z klientem. Ujęcie obiektywne oznacza mierzenie. Rogers sądzi, że proces psychoterapii i jego wyniki są mierzalne przy zastosowaniu odpowiednich skali i metod.

Ponieważ człowiek jest całością, przebieg psychoterapii ma wpływ na tak mierzalne zjawiska jak czas i próg różnych reakcji, a nawet funkcjonowanie układu wegetatywnego, ciśnienie krwi itd. Ponadto — wykorzystując nagrania magnetofonowe i filmy — Rogers i współpracownicy zaprojektowali i wykorzystują różnego rodzaju zespoły testów, które pozwalają z dość dużym obiektywizmem oceniać nasilenie procesu terapii, rozwój pomocnej więzi między terapeutą a klientem, postęp w nawiązywaniu kontaktu, otwartość i autentyczność, a także wpływ zachowania terapeuty na dalszy przebieg wywiadu itp.

„Najtrudniejszym problemem było znalezienie kryterium niezbędnego dla planowania badań — pisze Rogers. — Na ogół jako kryterium przyjmuje się 'sukces' czy też 'wyleczenie'. Obydwa te kryteria są nie do przyjęcia. Nie istnieje bowiem zgoda co do tego, co należy uważać za sukces psychoterapii, a w większości przypadków mamy do czynienia nie z chorobą, lecz z nabytym, wyuczonym sposobem zachowania, który ma ulec zmianie. Postawiliśmy więc sobie inne pytanie: 'Jaki jest przebieg terapii? Jakie zjawiska jej towarzyszą?' "

„Biorąc za punkt wyjścia naszą koncepcję psychoterapii postawiliśmy hipotezę, że ześrodkowana na kliencie psychoterapia wywoła zmiany pewnych cech. Każda z tych cech została zdefiniowana operacyjnie, co pozwoliło dobrać odpowiednie testy. Nie stawialiśmy sobie nierozstrzygalnego pytania 'jak mierzyć powodzenie terapii?', lecz 'jakie instrumenty pozwolą mierzyć pojęcie człowieka o sobie samym? Dojrzałość w zachowaniu się? Stopień akceptacji innych?' Oczywiście są to pytania bardzo trudne, ale operacyjnie uchwytne, a zarazem na tyle ogólne, by użyte w nich pojęcia mogły występować i mieć znaczenie na bardzo różnych odcinkach badań".

Testy mają wykryć: 1. Czy nastąpiły znaczne zmiany? 2. Czy zmiany, które nastąpiły, można przypisać terapii, czy też niezależnym od niej czynnikom. W tym celu trzeba przestrzegać ogólnie znanych zasad kontroli wyników. Rogers szczegółowo opisuje

jak do tego przystąpiono, organizując własne i obce grupy kontrolne itp. Nie możemy tu przedstawić ani poszczególnych skal, ani sposobów ich stosowania. Ograniczymy się do jednego przykładu, a mianowicie do badań Raskina [4] nad zmianami w ocenianiu, zachodzącymi w trakcie terapii. Mówiąc konkretnie chodzi o to, czy wartości i kryteria klienta zaczynają w mniejszym stopniu zależeć od sądów i oczekiwań innych osób i czy zaczyna on bardziej polegać na własnym doświadczeniu. Aby to stwierdzić, Raskin podjął następujące kroki:

1. Trzej niezależnie pracujący sędziowie otrzymali polecenie wybrania z szeregu nagranych wywiadów tych zdań, które dotyczyły źródła wartości i norm klienta. Okazało się, że zgodność w wyborze takich zdań miała miejsce w ponad 80% wypadków. Dowodzi to, że badania dotyczyły uchwytnego tematu.

2. Następnie wybrano 22 takie zdania reprezentujące szeroki wachlarz wartości. Raskin przedłożył je 20 sędziom, polecając rozmieścić je w 4 grupach przedstawiających łącznie *continuum* źródeł wartości, przy czym odstępy między grupami mają być równe. 12 najbardziej zgodnie zakwalifikowanych zdań dało skalę z wartościami od 1,0 do 4,0.

Stopień 1 to bezwarunkowa zależność od ocen innych; stopień 2 obejmuje te wypadki, gdzie wyraźnie dominuje troska o to, co inni pomyślą, ale towarzyszy jej pewne niezadowolenie z tego stanu zależności. Stopień 3 reprezentują te wyrażenia, w których przejawia się zarówno liczenie się z oczekiwaniami i życzeniami innych, jak i własna motywacja, a także świadomość różnicy między własnymi ocenami a poddawaniem się opinii. Stopień 4: tu mieszczą się wypowiedzi wyraźnie świadczące o poleganiu na własnym doświadczeniu i osądzie jako na podstawowym źródle wartości. Oto przykład wypowiedzi charakterystycznej dla stadium 3: „A więc zdecydowałam się i myślę teraz czy to słuszne, że kiedy się należy do rodziny, gdzie brat jest na uniwersytecie i wszyscy są zdolni, czy to nie jest słuszne widzieć jednak, że jestem jaka jestem i że takie rzeczy nie dla mnie. Zawsze chciałam stać się tym, czym inni myślą, że powinnam być, ale teraz myślę, czy nie lepiej być tym czym jestem".

Po sprawdzeniu — które dało wyniki pozytywne — Raskin użył tej skali dla ustalenia czy nastąpiły zmiany w toku terapii. W 10 badanych przypadkach dla pierwszych wywiadów średnia zapisu (*score*) wynosiła 1,97, dla ostatnich — 2,73, a w tym wy-

---

[4] N. J. Raskin, *An Objective Study of the Locus-of-Evaluation Factor in Psychotherapy*. W W. Wolff i A. Pecker (wyd.) *Success in Psychotherapy*, New York 1952, Grune and Stratton.

padku różnica znacząca kształtuje się już na poziomie 0,01. Teoria została więc wstępnie potwierdzona, klienci wykazują przesunięcie w stronę samodzielności. W 5 przypadkach przesunięcie to było od 2,12 do 3,34. Były to przypadki, które i w innych aspektach wykazywały wysoki współczynnik zmian.

Studium Raskina jest w zasadzie typowe dla metody przyjętej przez szkołę Rogersa, jakkolwiek reprezentuje bardzo wczesny i jeszcze dość prymitywny etap badań. Fundamentalny schemat jest tu jednak dobrze widoczny: rozpoczyna się od pewnej szczegółowej hipotezy, konstruując narzędzie — skalę. Następnie poddaje się to narzędzie próbom przydatności, biorąc pod uwagę coraz większą ilość przypadków różnych rodzajów. Nowsze badania operują bardziej rozwiniętą techniką statystyczną. Jednym z szeroko stosowanych narzędzi jest opracowany przez Stephensona [5] test sortowania kart z hasłami, przystosowany do badania różnych zagadnień, takich np. jak pojęcie o sobie samym (*perceived self*) i ideał siebie (*valued self*). Badany otrzymuje 100 kart z hasłami typu „Często czuję się obrażony", „Jestem pociągający seksualnie", „Czuję się niepewnie rozmawiając z innymi ludźmi", „Jestem spokojny i nic mi nie dolega". Karty te ma rozdzielić na 9 grup o pewnej określonej liczbie kart (kolejno: 1, 4, 11, 21, 26, 21, 11, 4, 1) zaczynając od tych, które najbardziej odbiegają od tego jak siebie dzisiaj widzi, aż po te, które najlepiej to oddają. Następnie badany ma przeprowadzić drugie sortowanie, tak aby otrzymać tym razem sylwetkę osoby, jaką najbardziej chciałby być. Przy pomocy tego testu wykazano, że w czasie terapii następuje pewna redukcja rozbieżności między pojęciem o sobie a ideałem. Zaznacza się ona tym wyraźniej, im wyraźniej występują oznaki intensywnego procesu terapeutycznego, uchwytne przy pomocy innych narzędzi. W badaniach Butlera i Haiga [6] na początku terapii średnia korelacji między pojęciem o sobie a ideałem wynosi 0,01, po jej zakończeniu 0,34, a po pewnym czasie — 0,31, co wskazuje na trwałość osiągniętych zmian.

KONCEPCJA NAUKI

Rogers-humanista i zwolennik intuicji nie znajduje się więc w stanie wojny z nauką i jej metodami. Wręcz przeciwnie: przekonany jest, że dalszy postęp w zaledwie rozpoczętym i tak jeszcze prymitywnym naukowym sprawdzaniu hipotez może przynieść prawdziwy rozkwit nauk o zachowaniu ludzkim, ich rozbudowę

---

[5] W. Stephenson, *The Study of Behavior*, Univ. of Chicago Press, 1953.

[6] Por. C. R. Rogers i R. F. Dymond (wyd), *Psychotherapy and Personality Change*, Univ. of. Chicago Press, 1954, s. 55—75.

teoretyczną i większą efektywność zastosowań. Rzecz ciekawa, że lęk przed nauką — jako przynoszącą nieuniknione „urzeczowienie" swego przedmiotu — Rogers-personalista przezwyciężył dzięki refleksji metodologicznej. Pomogła mu ona zdać sobie sprawę, że:

1°. Nauka przez duże N nie istnieje, a w każdym razie nie jest jakimś niezależnym od człowieka Molochem. Nauka jest Narzędziem — tu duża litera jest uzasadniona. Jest to bowiem narzędzie par excellence, wspaniałe i potężne, słuszny przedmiot dumy. Ale nie fizyka lecz fizycy mogą być groźbą dla ludzkości, zwłaszcza gdy to generałowie fundują im laboratoria i wypłacają pensje (a przynajmniej pośrednio taki układ jest dziś regułą). To samo dotyczy psychologii i socjologii.

2°. Bardziej nowoczesne ujęcie nauki widzi w niej przede wszystkim narzędzie umożliwiające precyzyjną kontrolę hipotez, a nie ich źródło. Naukowość psychologii nie wymaga porzucenia intuicji w podejściu do człowieka i w tworzeniu hipotez, wymaga tylko ich sprawdzania. „Nauka poczyna się w osobie dążącej do celów i wartości, które mają dla niej osobiste, subiektywne znaczenie — pisze Rogers. — W obrębie tego dążenia, w tej czy innej dziedzinie człowiek stara się 'dojść jak to jest'. Konsekwentnie — jeśli ma stać się dobrym naukowcem — pogrąża się w doświadczaniu tego, co należy do danej dziedziny — czy to będą laboratoryjne prace fizyka, świat życia roślin czy zwierząt, pracownia psychologiczna, szpital czy jeszcze coś innego... To pogrążenie się jest zupełne i bardzo subiektywne, podobne do zagłębienia się terapeuty w wewnętrzny świat jego klienta. Badacz czuje swoje pole doświadczania, żyje nim. Nie tylko 'myśli' o nim, lecz pozwala, aby jego organizm niejako wziął górę nad samym tylko myśleniem i reagował na to, z czym się styka, całościowo, na płaszczyźnie wiedzy i poza nią. Tak dochodzi do tego, że uczony niewątpliwie więcej wyczuwa, niż potrafi wypowiedzieć i reaguje organicznie na związki i współzależności, które nie są dane jego świadomości. Z tego zupełnego subiektywnego zanurzenia w doświadczaniu pochodzi odczucie kierunku, twórcze choć niejasne sformułowanie związków dotąd nieznanych. Skrystalizowane, wyostrzone, wyrażone jaśniej to twórcze uformowanie przez rzeczywistość staje się hipotezą — wyrazem osobistej, subiektywnej szukającej po omacku wiary. Opierając się na swym świadomym i nieświadomym doświadczeniu uczony mówi sobie 'mam przeczucie, że taki a taki związek istnieje, dane zjawisko ma dla mnie osobistą wartość i znaczenie'. Opisuję tu wstępną fazę powstawania nauki, prawdopodobnie najważniejszą, a jednak lekceważoną przez amerykańskich psychologów i uczonych".

Skoro tak, to urzeczowienie tego, co może być i ma być mierzalne i sprawdzalne nie przekreśla osobistego i osobowego stosunku ani w podejściu do klienta ani w samym naukowym uprawianiu psychologii — zwłaszcza gdy chodzi o to co najważniejsze, to znaczy o wybór celu, o postawę wobec wartości.

ROLA WARTOŚCI

Rogers ma dość jasny pogląd na rolę i miejsce wartości w strukturze nauki, a w szczególności psychologii (przypominający poglądy G. Myrdala[7] w analogicznej kwestii w wypadku socjologii):

„W każdym przedsięwzięciu naukowym — czy to z zakresu nauki czystej czy stosowanej — ma najpierw miejsce subiektywny, osobisty wybór celu czy wartości, której, wedle mniemania, dana praca naukowa służy. Ten subiektywny wybór wartości powołujący do istnienia dane przedsięwzięcie naukowe zawsze musi leżeć poza nim, nigdy nie może być częścią nauki, o którą w danym wypadku chodzi". Oczywiście Rogers nie przeczy, że nauka może zajmować się wartościami, może wskazywać na istniejące uzależnienia i tym samym determinować wybory kolejnych środków do celu, ale sam cel jako taki musi pochodzić z zewnątrz, ustalany jest drogą wyboru odwołującego się do racji leżących poza daną nauką. Jest to dość jasne w wypadku nauk stosowanych, w nauce czystej mniej, ale i tu zdaniem Rogersa sytuacja jest w gruncie rzeczy ta sama. Normalnie wstępny, subiektywny wybór jest tu po prostu wyborem prawdy jako wartości naczelnej. Ale i ten wybór jest osobisty i subiektywny. Zdarzały się przecież w historii okoliczności, w których uczeni stawali wobec wyboru między szukaniem prawdy a podporządkowaniem potrzebom i dyrektywom instytucji, zainteresowanych jedynie umacnianiem własnych dogmatów. Co wybrać? Odkrywanie prawdy czy też kolekcjonowanie faktów na zamówienie? Można oczywiście przebadać naukowo także kwestię, czy właśnie szukanie prawdy czy też obrona status quo bardziej efektywnie służy przetrwaniu danej kultury czy społeczeństwa. Rogers sądzi, że istnieją fakty świadczące o wyższości szukania prawdy — sztywność i gigantyzm, rozwój na zasadzie „więcej tego samego" raczej nie popłaca, jak tego dowodzi ewolucyjny los dinozaurów i dyktatur. Uzasadnienie szukania prawdy względami pragmatycznymi nie zmienia faktu, że trzeba w którymś momencie dokonać niezdeterminowanego przez naukę osobistego wyboru. „Przetrwanie kultury" jest wartością

[7] Pisałam na ten temat w artykule *Socjologia i życie*, „Znak" nr 95, s. 634 i nn.

„pozanaukową" — jeśli się z tym nie zgodzimy, musimy szukać kolejnego, wyższego kryterium. Tak postępując angażujemy się w proces, w którym można widzieć *regressus in infinitum*.

Niektórzy widzą wyjście w przekonaniu, że przedsięwzięcie naukowe samo będzie rozwijać i określać swoje dalsze cele: pierwsze odkrycia nadadzą mu kierunek, dalsze rezultaty badań będą go modyfikować i tak stopniowo ukształtuje się to, ku czemu nauka zmierza. Wielu uczonych zdaje się *implicite* akceptować taki właśnie pogląd. Rogers sądzi jednak, że pomija on fakt o zasadniczym znaczeniu: a mianowicie, że osobisty, subiektywny wybór powtarza się, jest konieczny, ilekroć kierunek rozwoju nauki ulega zmianie. Za każdym razem sam uczony decyduje o dalszym rozwoju przedsięwzięcia („sam" — to znaczy sam ze wszystkimi swymi uwarunkowaniami prywatnymi i społecznymi). Reasumując: „nauka ma sens jako obiektywne zmierzanie do celu subiektywnie obranego przez jedną lub więcej osób. Ten cel czy wartość nigdy nie może być zbadany w obrębie konkretnego naukowego doświadczenia czy zespołu badań, którym dał początek i wytyczył sens".

Skoro tak, to i psychologia staje wobec konieczności wyboru — szczególnie dziś, gdy tak wyraźnie znajduje się na zakręcie czy u rozstajnych dróg.

PRZEWIDYWANIA I KONTROLA LUDZKIEGO PRZEWIDYWANIA

Jak już wspomnieliśmy Rogers doskonale zna prace psychologów-behawiorystów — zdaje też sobie sprawę z możliwości dzisiejszej psychologii i ze stopnia, w jakim znajomość pewnych prawidłowości ludzkiego zachowania pozwala dziś nie tylko p r z e w i d y w a ć, lecz także w sposób mniej lub bardziej jawny k o n t r o l o w a ć zachowanie ludzi. Można by znaleźć przykłady bardziej jeszcze wymowne niż te, które przytacza Rogers, ale ograniczymy się tu do małego wyboru spośród rzeczy, które autor wylicza.

1° W zakresie przewidywania fakty są ogólnie dość dobrze znane: z poważnym prawdopodobieństwem można np. z góry ustalić szanse powodzenia poszczególnych osób w określonych zawodach, ich zachowanie na polu walki itp. [8] W tej dziedzinie postęp

[8] Por. m.in. S. B. Williams *Group Opinion as a Predictor of Military Leadership*, „J. Consult. Psychol.", 1947. II, 283—291. Studium to wykazuje, że nawet przy pomocy stosunkowo bardzo prostych metod można osiągnąć wcale niezłe rezultaty w zakresie przewidywania.

jest ustawiczny, choć o wiele szybszy w zakresie możliwości niż ich wykorzystania. Można przewidywać nie tylko sprawność lub jej brak, uzależnione od posiadania pewnych wyraźnych cech psycho-fizycznych — w coraz większej mierze psychologia wkracza w dziedzinę postaw[9]. Można na przykład przewidzieć czy i w jakim stopniu potencjalny dyrektor okaże się konserwatystą czy radykałem. Wykrywalne są też — w pewnym przynajmniej stopniu — cechy i postawy ukryte lub ukrywane: wrogość wobec społeczeństwa, tendencje psychotyczne itp. Testy „osobowościowe" są już tak rozwinięte, że sprawny urzędnik lub maszyna cyfrowa może na ich podstawie obliczyć charakterystykę i przyszłe typy zachowania danej osoby — czasem lepiej niż doświadczony psycholog.

Przy pomocy testów można bez większej trudności wyselekcjonować osoby, które łatwo poddadzą się perswazji czy naciskowi grupy i te które mu się oprą. Np. test apercepcji tematycznej wykazuje między innymi stopień zależności od innych, inny test ujawnia poczucie społecznej niższości, stłumioną agresywność, skłonności depresyjne. Jeden z problemów najczęściej poddawanych badaniom to sprawa tzw. etnocentryzmu — jest to tendencja do rygorystycznego rozróżniania we wszystkich dziedzinach między „swoimi" i „obcymi", wrogość wobec obcych i bierne poddawanie się „swoim" z wiarą, że to „my" zawsze mamy słuszność. Powstała teoria, że osoby silnie etnocentryczne nie znoszą niepewności i wieloznaczności. Chcąc sprawdzić to przypuszczenie Bloch kazał badanym obserwować i opisywać ruch plamki światła w ciemnym pomieszczeniu. (W rzeczywistości plamka jest nieruchoma, ale w tej sytuacji prawie wszyscy doznają złudzenia jakiegoś ruchu). Te same osoby poddano testowi na etnocentryzm. Okazało się, że osoby, które szybko zdecydowały się, jaki ruch zachodzi i trzymały się swego zdania, są bardziej etnocentryczne niż te, których oceny ulegały zmianom. Okazało się też, że gdy eksperyment był przeprowadzany grupowo, osoby bardziej etnocentryczne chętniej szły tu za zdaniem innych osób.

Jeszcze bardziej uderzające sią wyniki i możliwości psychologii w zakresie kontroli zachowania. W zasadzie wiemy dziś, jakie warunki trzeba stworzyć, aby praca była bardziej wydajna, a zarazem rozwijała się osobowość pracowników i dobre wzajemne stosunki. Wiemy też co działa destruktywnie. W tej kwestii Rogers opiera się głównie na własnych wnioskach i pracach swojej szkoły podkreślając rolę postawy kierownictwa. Powinna ona być analogiczną do postawy terapeuty: jeśli kierownictwo akceptuje do-

[9] por. W. H. Whyte, *The Organization Man, New York* 1956, Simon and Schuster.

świadczenie i uczucia własne i innych członków grupy, jeśli wykazuje głębokie zrozumienie sytuacji, pozwala na swobodną dyskusję i pomaga ją rozwijać, jeśli dzieli swą odpowiedzialność z całą grupą — wtedy wyniki pracy są na dłuższą metę nieporównanie lepsze, ludzie bardziej twórczy i zdolni do współpracy. Odwrotnie zaś — poczucie zagrożenia związane z faktem, że jest się przedmiotem oceny kierownictwa, zmniejsza zdolność rozwiązywania, zwłaszcza bardziej skomplikowanych intelektualnie zadań.

Psychologowie znają techniki oddziaływania na opinię publiczną — np. kształtowania zakupów — przez nawiązywanie do nieuświadomionych pragnień itp. Ale na tym nie koniec. Jeszcze silniejsze wrażenie niż kontrola zachowania grup wywołuje bezpośrednia ingerencja psychologa w życie psychiczne jednostki. Jesteśmy np. w stanie zmienić przekonanie człowieka o czymś w taki sposób, że nie będzie on zdawać sobie sprawy z działających nań bodźców. Np. w doświadczeniach Smitha, Spence'a i Kleina na ekranie wyświetlany był portret bez wyrazu. Badani mieli określić jak wyraz twarzy na ekranie się zmienia. Na zmianę z portretem wyświetlano napis „gniewa się" tak szybko, że badani świadomie nie mogli go zauważyć i widzieli tylko portret, wciąż taki sam. A jednak większość orzekła, że twarz stała się gniewna...

Osobna dziedzina to wykorzystanie środków chemicznych wpływających na samopoczucie i nastawienie jednostki, eliminujących lęk, redukujących mechanizmy obronne itd. Ale i bez użycia środków chemicznych osiąga się niezwykle interesujące choć zarazem niepokojące rezultaty. Np. Cameron i współpracownicy wyjęli z nagranego wywiadu terapeutycznego krótkie zdanie, które wydawało im się szczególnie znaczące dla danego przypadku. Zdanie to nagrane na taśmie wielokrotnie odtwarzano w obecności pacjenta. Głębokie wrażenie, jakiego pacjent przy tym doznaje, przenika przez mechanizmy obronne i otwiera przed jego świadomością całe regiony dotychczas niedostępne. Początkowo badany reaguje negatywnie, odczuwając gwałtowny niepokój, później poddaje się natłokowi uczuć, wspomnień i wrażeń. Metoda ta może być pomocna, ale także może przynieść szkodę, jeżeli zbyt głęboko lub zbyt brutalnie naruszy mechanizmy obronne. W sposób bardziej oględny i dlatego mniej uderzający umiemy wywołać stosunkowo szybkie zmiany osobowości w toku psychoterapii. I tu także stopniowo uczymy się wyodrębniać elementy prowokujące określone zachowania klienta. Wiemy w zasadzie, jakie warunki sprzyjają twórczej integracji osobowości. Wiedza ta ma jednak swój negatywny korelat — potrafimy również osobowość zniszczyć, wiemy co wywoła jej rozkład, ślepą zależność od innych, niezdolność do decyzji, bezradność i bierną rezygnację.

DWIE POSTAWY WOBEC KRYZYSU

Wszystko to są fakty znane dość szeroko nie tylko fachowcom. Ale może warto było przypomnieć je w postaci tego krótkiego i niekompletnego przeglądu, bo, jak stwierdza Rogers, dotychczas społeczeństwa w minimalnym tylko stopniu zdają sobie sprawę ze znaczenia tych odkryć i możliwości. Jak już wspomnieliśmy, kryzys cywilizacji współczesnej powszechnie kojarzy się raczej z pomnożeniem naszych (twórczych i destrukcyjnych) możliwości w zakresie techniki, broni nuklearnej itp. Gdy chodzi o *behavioral sciences* — psychologię i socjologię — zaniepokojenie i refleksja etyczna jeszcze dziś ogranicza się do dość wąskich kręgów [10].

W praktyce dominują dwie postawy:

1. Przeczyć i ignorować. Zwolennicy tego wyjścia, zwykle nieświadomi, nie przyjmują do wiadomości, że istnieje naukowa wiedza o zachowaniu ludzkim. Utrzymują, że człowiek nie może badać siebie obiektywnie i w konsekwencji nauka o zachowaniu ludzkim nie jest możliwa. Niektórzy wiążą to z przekonaniem o ludzkiej wolności, która rzekomo ma uniemożliwić naukowe badanie i przewidywanie ludzkiego postępowania. Z drugiej strony szersza publiczność tylko z rzadka napotyka na informacje o nowoczesnych technikach manipulacji — wtedy powstaje chwilowe zainteresowanie, które szybko wygasa: tak było kiedyś na wiadomość, że atom może ewentualnie zostać rozbity.

Wydaje się, że w tym miejscu daje się odczuć fakt, iż książka Rogersa została wydana w roku 1961, a artykuł, który w tej chwili referujemy pochodzi z 1957 roku. Obecnie społeczna świadomość możliwości manipulacji prowokujących określone zachowania indywidualne i grupowe jest już stosunkowo duża, zwłaszcza wśród młodzieży. Nie zawsze jest to świadomość stematyzowana, ale coraz częściej bywa ona już na tyle wyraźna i żywa, by się przejawiać w postaci biernego lub nawet czynnego oporu. Stajemy się coraz bardziej podejrzliwi także wobec siebie samych, pomału zdając sobie sprawę, jak łatwo jest być wykorzystanym i użytym, pozornie działając z własnej inicjatywy i wedle własnych życzeń. Ta podejrzliwość to objaw idący po linii ostrzeżeń Rogersa, ale zapewne byłaby przez niego oceniona negatywnie w tych wypadkach, gdy prowadzi do zaniku wszelkiej inicjatywy. Rozważania te mogłyby nas daleko zaprowadzić, wspomnę tylko, że również wobec faktu manipulacji Rogersowska zasada bycia

---

[10] O potrzebie uświadomienia w tym zakresie pisałam w artykule *Do kogo należy przyszłość*, „Znak" nr 102, s. 1826 i nast.

otwartym wobec doświadczenia, świadomego i możliwie pełnego kontaktu z sytuacją wydaje się mieć zastosowanie. Uświadomienie psycho- i socjologiczne to rzecz praktycznie ważna i możliwa.

2. Naukowa determinacja ludzkiego życia. Psychologowie i socjologowie na ogół spokojnie godzą się z faktem, że wyniki ich badań będą znajdowały coraz liczniejsze zastosowania praktyczne. Niektórzy, jak dr B. F. Skinner z Harvardu całkiem niedwuznacznie nawołują psychologów do wykorzystania posiadanych przez nich wiadomości dla budowy lepszego świata. Autorzy *science fiction* czerpią z dzieł psychologów i socjologów przykłady dobroczynnego oddziaływania technik socjo-psychologicznych w nowym wspaniałym świecie, ale nie pomijają też aspektu grozy. Wielu uczonych zdaje się obracać „między koszmarem a utopią".

Ale dla Rogersa granica między koszmarem a utopią nie jest zbyt wyraźna: utopiści chcą sami rządzić w sposób nazbyt autorytatywny. Pogląd Rogersa na rolę psychologii w budowie nowego świata i w kształtowaniu nowego człowieka wyraża się najdobitniej w jego polemice z wspomnianym już znakomitym psychologiem-behawiorystą B. F. Skinnerem. Posłuchajmy najpierw Skinnera: „Hipoteza, iż człowiek nie jest wolny, jest niezbędna dla zastosowania naukowej metody w studium ludzkiego zachowania. Wolny 'wewnętrzny' człowiek, odpowiedzialny za to jak działa jego 'zewnętrzny' biologiczny organizm, to tylko przednaukowy substytut różnego rodzaju przyczyn, które odkrywamy w toku naukowej analizy. Wszystkie te alternatywne przyczyny leżą poza jednostką" [11]. „Teraz, kiedy wiemy jak funkcjonuje pozytywne wzmacnianie (i dlaczego negatywne wzmacnianie nie jest skuteczne), teraz właśnie możemy bardziej zdecydowanie i precyzyjnie — a więc bardziej efektywnie — planować nasze kulturalne przedsięwzięcia. Możemy kontrolować postępowanie ludzi w taki sposób, że ludzie poddani naszemu nadzorowi, przestrzegając kodeksu o wiele bardziej skrupulatnie niż miało to miejsce kiedykolwiek w starym systemie, będą jednak czuli się wolni. Oni robią to, co chcą, a nie to do czego są zmuszeni: w tym kryje się źródło potęgi pozytywnego wzmacniania — nie ma przymusu ani zakazów, a więc nie ma buntu! W sposób wysoce przemyślny kontrolujemy nie ostateczne zachowanie, lecz inklinacje —

---

[11] B. F. Skinner, *Science and Human Behavior*, New York 1953, Macmilian.

motywy, pragnienia, życzenia... Rzecz ciekawa, że w takim układzie problem wolności nigdy nie powstaje"[12].

Stanowisko Rogersa jest diametralnie różne:

„...jeśli wybieramy jakiś cel, czy też serię celów, do jakich ludzie mają dążyć, a potem na wielką skalę kontrolujemy ludzkie zachowanie, pilnując aby zawsze zmierzało do tych z góry przewidzianych celów — to jesteśmy w istocie zamknięci w naszym wstępnym wyborze — uwięzieni w nim. Tak pomyślane przedsięwzięcie naukowe nigdy nie będzie w stanie przekroczyć siebie, aby wybrać nowe cele. Tylko ludzie, osoby mogą to uczynić (...) Jeśli zaś częścią schematu byłoby pozostawienie pewnej ilości wolnych 'planistów', którzy nie musieliby być szczęśliwi i nie byliby kontrolowani, zachowując zdolność wyboru innych wartości — to oznaczałoby, że wyznaczony przez nas cel w rzeczywistości nie wystarcza istotom ludzkim, wymaga uzupełnienia. Konieczność zachowania wolnej elity aż nazbyt jasno wskazuje, że olbrzymia większość ludzi byłaby de facto w sytuacji niewolników owej elity wybierającej cele..."

W związku ze swą wizją człowieka Rogers formułuje inny ideał i inną strategię. Poglądy Skinnera są dla niego nie do przyjęcia jako sprzeczne z tym wszystkim, o czym świadczy praktyka terapeutyczna. Przemawia ona — zdaniem Rogersa — przeciw wszelkim próbom usztywnienia i ujednolicenia celów rozwoju i celów wychowania, jeśli tak można określić. Rogers opowiada się za wyborem kulturalnym, który każe akceptować płynność i zmienność, perspektywę otwartą ku temu co prawdziwie nowe, a więc całkowicie nieznane, bo dopiero wyłania się zza zakrętu. Trzeba wyzwolić się od wewnętrznego przymusu, odejść od podporządkowania się wymaganiom kultury pojętym jako reguły absolutne i niezmienne. Nie usiłujmy spełniać oczekiwań — zamiast tego podejmijmy decyzję, aby być sobą, a nie tylko wydawać się, pełnić rolę i podobać się innym. Być sobą to być procesem, ustawicznie wybierać cele, walczyć o swoją autonomię, cieszyć się z tego, że się zmieniamy. To fundamentalne zadowolenie z ruchu stopniowo powinno objąć całe życie i nadać mu nowy styl. Być sobą to być złożonością — jesteśmy wewnętrznie skomplikowani, a więc i to musi przejawiać się w naszym zachowaniu. Wreszcie być sobą to zaprzyjaźnić się ze swymi doświadczeniami i przeżyciami. Owocem tej przyjaźni będzie spontaniczność i świeżość. Z drugiej strony to bycie sobą — zdaniem Rogersa — potęguje także zdolność akceptowania innych w ich

[12] B. F. Skinner, *Walden Two*, New York 1948, Macmillian (w przeciwieństwie do poprzedniej pozycji nie jest to książka naukowa, lecz powieść typu *science-fiction*).

i n n o ś c i. Zaangażowanie wobec własnych wartości nie skłania wtedy do narzucania ich innym, istotną czynnością staje się natomiast w y r a ż a n i e tych wartości na swój własny niepowtarzalny sposób. Tak pojęte życie w służbie wartości jest twórcze, uspołecznione, ale jednocześnie bardzo niezależne; jego bieg staje się nieprzewidywalny. Daje się w tym wyczuć jakiś bardzo współczesny element „świętej anarchii". Zbyt szczegółowe planowanie życia może nas tylko usztywnić i przyprawić o zbędne konflikty. Każdy plan musi być otwarty, bo nie możemy z góry ustalić, do czego mogą nas wezwać wciąż na nowo odkrywane wartości, w jakiej formie będziemy w przyszłości chcieli je wyrażać. Nieprzewidywalność zdaje się wiązać z bogactwem wartości, o którym Rogers jest przekonany, oraz z wielopostaciowością ich swobodnego wyrazu. Wyraz ten ma swój aspekt społeczny, ale według Rogersa wyrasta z samej głębi osoby, z owego fundamentalnego pozytywnego dynamizmu, o którym była mowa w pierwszej części naszego omówienia. Społeczeństwo ewoluuje właśnie dzięki jednostkom zdobywającym się na nowy, niekonwencjonalny wyraz wartości.

POROZUMIENIE

Nacisk na oryginalność wyrazu zrównoważony jest równie wielką troską, jaką otacza Rogers sprawę porozumienia między ludźmi. W pewnym sensie cała psychoterapia Rogersa nastawiona jest na naprawianie błędów i braków w zakresie porozumienia.

Neurotyk cierpi na zaburzenia komunikacji — wewnątrz siebie (bo wewnątrz jego osobowości nie całe doświadczenie dochodzi do głosu) oraz z innymi. Terapeuta pomaga mu słuchać samego siebie, a to z kolei wpływa korzystnie na kontakty z innymi. Rogers rzadko używa słowa dialog, ale to co mówi o międzyludzkich kontaktach stanowi całą jego teorię. Szczególną rolę w dialogu mają próby referowania stanowiska nie własnego lecz partnera. Od tego trzeba zacząć. Ten kto potrafi zmusić się do cierpliwego wysiłku jak najbardziej precyzyjnego wyrażania cudzych myśli, ten także będzie umiał przedstawić własny pogląd w sposób klarowny i niecałkowicie obcy sposobowi myślenia drugiej strony. Oczywiście wymaga to odwagi, gdyż, jak to Rogers wielokrotnie podkreśla, zrozumieć drugiego człowieka to zgodzić się na to, że i w nas samych coś się zmieni poprzez to wnikanie w cudzy świat. Gdy mamy do czynienia z dialogiem grupowym, bardzo pozytywną funkcję może spełnić osoba trzecia, arbiter, rozładowywacz nieporozumień, człowiek mający wprawę w terapeutycznym słuchaniu.

Zdaniem Rogersa świat dojrzał już do tego, aby nawet wielkie konflikty mogły być twórczo rozwiązywane przez tego rodzaju dialog, stopniowo obejmujący całą ludzkość, od elit kierowniczych po zwykłych szarych ludzi.

DEKLARACJA NADZIEI

Pisząc o tych sprawach Rogers formułuje rodzaj deklaracji nadziei pokładanej w naukach o człowieku. Na pewno można tę nadzieję uznać za naiwną. Z pewnością gorycz, a nie nadzieja jest dziś bardziej na czasie. A jednak istnieje perspektywa, w której ta nadzieja może nie jest tak całkowicie nierealna, choć dla nas trudniejsza niż dla Rogersa kilka lat temu. Jest to mianowicie perspektywa wychowawcy. Oto jak Rogers widzi nasze możliwości:

„1. Możemy dokonać wyboru, który każe nam cenić człowieka jako samo-aktualizujący się proces stawania się; cenić twórczość i proces dzięki któremu wiedza może przerastać siebie.

2. Przy pomocy metod nauki możemy odkrywać warunki, które z konieczności wyzwalają twórczość. Poprzez ustawiczne eksperymentowanie możemy odkrywać coraz lepsze środki służące tworzeniu tych warunków.

3. Jednostki i grupy mogą tworzyć te warunki, jeśli dysponują pewnym minimum władzy i kontroli. W oparciu o to, co dotąd wiemy, jedyna władza, jaka jest do tego potrzebna, to zdolność nadawania pewnych konkretnych jakości naszym międzyosobowym stosunkom.

4. Według naszej najlepszej wiedzy należy się spodziewać, że jednostki, które znajdą się w tych warunkach, staną się bardziej odpowiedzialne za siebie, ich auto-aktualizacja postąpi naprzód, będą wykazywać większą elastyczność, większą zdolność twórczej adaptacji, a zarazem każda z nich będzie wyraźniej czymś jedynym w swoim rodzaju.

Ten podjęty przez nas wstępny wybór stanie się początkiem, zarodkiem społecznego systemu — czy podsystemu, w którym wartości, wiedza i umiejętność adaptacji, a także nawet samo pojęcie nauki będzie wciąż poddane procesowi zmian, prowadzących ku przekroczeniu siebie. Punkt nacisku leży w człowieku pojętym jako proces.

Jestem przekonany — zaznacza Rogers — że ta wizja nie da się sprowadzić do żadnej określonej, definiowalnej utopii. Nie można przewidzieć ostatecznych rezultatów. Zakładamy stopniowy rozwój, krok po kroku, rozwój wciąż odwołujący się do osobistych

subiektywnych wyborów tego co uznamy za cel, jaki nauki o człowieku mają realizować. Taki rozwój zmierza w stronę otwartego społeczeństwa".

WNIOSKI DYDAKTYCZNE

Nasze omówienie książki Rogersa byłoby bardzo niepełne, gdybyśmy pominęli zawarte w niej myśli na temat nauczania. Jest to kwestia, która zajmuje wiele miejsca raczej w późniejszej twórczości Rogersa [13], i tu jego pomysły uważane są za niezwykle kontrowersyjne. Istotnie stanowisko jakie prezentuje jest dość skrajne.

Postawa nauczyciela w zasadzie ma być analogiczna wobec postawy terapeuty. Ma ją oczywiście cechować ta sama prawdziwość, autentyczność i przejrzystość oraz ta sama głęboka i bezwarunkowa akceptacja osoby „klienta", jakim jest w tym wypadku uczeń czy student. Oczywiście zachodzą też pewne różnice. Nauczycielowi przysługuje rola bardziej aktywna. Dysponuje on przecież wiedzą i środkami jej zdobywania. Ale będąc *resource person* nauczyciel nie powinien niczego narzucać. Jego zadaniem jest reagowanie na inicjatywę uczniów, podtrzymywanie jej, pomoc w uchwyceniu i skonkretyzowaniu dążności, jakie się w nich pojawiają. Lwia część pracy nauczyciela powinna polegać na czynnościach przygotowawczych, ma on niejako organizować warunki, w których uczniowie zetkną się wprost z rzeczywistością, będą wzbogaceni nie przez nauczyciela lecz przez doświadczenie. A sprawa sankcji, wymagań, ocen? Rogers bardzo stanowczo podkreśla, że prawdziwe i przekonywające wymagania stawia właśnie rzeczywistość, życie a nie nauczyciel czy szkoła. Często się zdarza, że system szkolny w swych wymaganiach niemal całkowicie odrywa się od pozaszkolnej dorosłej rzeczywistości, staje się arbitralny, traci funkcjonalność. Taka sytuacja słusznie rodzi bunt przeciw szkole, ale niestety częściej jeszcze obserwujemy bierne poddanie się deformującym wpływom źle ustawionej szkoły. Szczególnie szkodliwe jest ustawiczne posługiwanie się ocenami jako narzędziem sankcji. Zdaniem Rogersa oceny powinny być wyłącznie „biletami wstępu". „Jeśli chcesz poznać fizykę, z samej natury rzeczy warunkiem jest co najmniej dostateczna znajomość matematyki". W razie potrzeby nauczyciel powi-

---

13 m.in. mówił on na ten temat we wspomnianym w pierwszej części artykułu odczycie lowańskim. Jednym z głównych wątków dyskusji była wtedy sprawa studiów w zakresie psychologii. Rogers opowiadał się przeciw systemowi uniwersyteckiemu a raczej za „terminowaniem" w warsztacie doświadczonego psychologa, zwłaszcza gdy chodzi o przygotowanie do zawodu terapeuty.

nien wskazywać na te naturalne związki. Rola motywacji w uczeniu się jest ogromna. Ale prawdziwe uczenie się bardzo mało ma wspólnego z zapamiętywaniem bezsensownych sylab, na którym eksperymentowali pierwsi behawioryści, a o wiele więcej — właśnie z procesem psychoterapii. Najistotniejszym elementem jest przyswajanie sobie języka (z konieczności twórcze), a często także oduczanie się błędnego języka, znajdowanie, dobieranie symboli do doświadczenia, także w zakresie przeżyć, odczuć i uczuć. To ostatnie jest szczególnie ważne dziś. Rozwinięta świadomość intelektualna narzuca konieczność odpowiedniej kultury ludzkich stosunków, kultury, która w coraz większym stopniu musi być budowana właśnie świadomie i niemal od początku, bo nie może już opierać się na odziedziczonych wzorach nie zdających krytycznego egzaminu.

Z punktu widzenia teoretycznego dla uczniów Kilpatricka i Deweya idee Rogersa nie są czymś radykalnie nowym czy zaskakującym swą skrajnością. Większe wrażenie wywołuje dopiero praktyczne zetknięcie się z jego stylem bycia nauczycielem. W książce, którą omawiamy, zamieszczony jest list jednego z uczestników kursu dla nauczycieli prowadzonego przez Rogersa. Z tego opisu dopiero widać na czym polega novum dydaktyki Rogersa, czym jest jego obecność w grupie studentów.

Taktyka Rogersa polega na odmowie zadośćuczynienia tradycyjnym oczekiwaniom: sławny profesor nie chce wygłaszać wykładów, nie chce nawet kierować dyskusją. Milczy, pozostawia studentów samym sobie. Odzywa się tylko z rzadka, a i wtedy na ogół powtarza tylko to samo, co już powiedział ktoś ze studentów. A jednak po okresie niemal zupełnego chaosu, gdy grupa, pozbawiona tradycyjnego kierownictwa, znajduje się w stanie ostrej dezorientacji, powoli zarysowują się bezpośrednie kontakty między uczestnikami tego dziwnego doświadczenia. Rośnie aktywność intelektualna oraz silna więź grupowa obejmująca cały dzień studentów. Rodząca się osobowa wspólnota zaczyna szukać własnej drogi i odpowiadać na własne pytania w oparciu o kapitał doświadczenia, którym wszyscy lub niemal wszyscy pragną się dzielić. Jednocześnie grupa uczy się wydobywać z profesora to, co jej potrzebne. Na zakończenie kursu wszyscy przeprowadzają samoocenę wyników, zastępującą egzamin.

Tego typu wyłącznie katalityczne działanie wydaje się być możliwe dopiero na poziomie wyższym i to zapewne nie we wszystkich dziedzinach. Doświadczenie Rogersa ogranicza się do tego poziomu i do kursów z zakresu szeroko pojętej psychologii. Eksperymenty jego współpracowników wskazują jednak, że i wtedy gdy chodzi o dzieci i młodszą młodzież wyniki w zakresie wia-

domości są mniej więcej równe osiąganym przy pomocy bardziej tradycyjnych metod, natomiast w zakresie postawy, samodzielności myślenia i stylu współżycia zaznacza się wybitnie szybszy rozwój. W ujęciu Rogersa granica między procesem dydaktycznym a terapią grupową staje się poniekąd płynna. Jest to zjawisko bardzo interesujące. Wskazuje ono na jedno z zastosowań metod Rogersa, które dziś może być szczególnie aktualne.

GRUPY DYSKUSYJNE

Myślę tu o pozaszkolnej pracy intelektualnej np. w kołach zainteresowań i innych grupach dyskusyjnych czy samokształceniowych. Zapewne do tej kategorii można by też zaliczyć przynajmniej pewne konwersatoria naukowe. Coraz bardziej upowszechnia się też zwyczaj organizowania tego typu swobodnych niewielkich grup roboczych także w ramach różnych zjazdów i kongresów. Odgrywają one coraz większą rolę i niemal z reguły pozostawiają ślad w osobowości uczestników. W zadziwiająco krótkim czasie nawiązują się tu bliskie i niezdawkowe kontakty między ludźmi — jeśli tylko da się tym grupom pewne minimum czasu i wolności i jeśli nie zabraknie katalizatora w postaci osoby, która stworzy klimat zaufania i akceptacji, potrafi słuchać i dyskretnie pomagać w formułowaniu stanowisk, podsuwając nie treści lecz środki wyrazu.

Podejście „terapeutyczne" do dyskusji zdaje się być szczególnie odpowiednie gdy chodzi o stawianie różnych pytań, o dokonanie wyboru na zakręcie nauki czy w obliczu kryzysowej sytuacji, w jakiej znalazła się dana instytucja. Przypomnijmy sobie owo wolne konwersatorium z życiorysu Rogersa, te na pozór pozbawione kierunku debaty, które poniekąd zadecydowały o jego drodze życiowej. W swobodnej dyskusji z zastosowaniem katalizatora funkcja twórcza przeważa nad przyswajaniem informacji (przyswajanie to następuje także, ale niejako ubocznie, drogą wymiany ożywianej i podtrzymywanej przez więź grupową). Nie łudźmy się, że to jest sprawa łatwa. Podstawowym problemem jest stworzenie klimatu zaufania, w którym ludzie przestaną grać martwe role, przestaną się bronić i zdecydują wyruszyć razem w drogę. Dojście do tego etapu pochłania wiele czasu, Rogers sam to podkreśla. Nie wszyscy uczestnicy są zdolni otworzyć się równie szybko. Wiele warunków zewnętrznych na to wpływa. Wiele może ułatwić odpowiednia kompozycja grupy [14]. Ale właśnie w sytuacjach trudnych, kryzysowych tak niezwykle ważny jest

[14] Metodą pracy w grupach posługuje się np. tzw. Uniwersytet Pokoju prowadzony przez O. D. Pire OP, laureata pokojowej nagrody Nobla. Najwięcej prac wkłada się tam w odpowiednie zestawienie osób tworzących małe grupy

terapeutyczny aspekt bycia razem i szukania razem. Właśnie wtedy szczególnie trzeba się wyzbyć reakcji obronnych, wyzbyć się strachu zaciemniającego widzenie rzeczywistości. Właśnie wtedy najbardziej potrzebne są rozmowy, w których łatwo jest nam być sobą i wybierać zgodnie ze swym rzeczywistym głębokim zaangażowaniem wobec wartości.

PYTANIA

Naukowa ocena teorii Rogersa jest rzeczą fachowców, którzy zapewne długo się na ten temat nie pogodzą. Trudno natomiast uniknąć pytań natury bardziej światopoglądowej. Chodzi mianowicie o koncepcję człowieka, jaką Rogers przyjmuje i o oparte na niej fundamentalne zasady terapii. Czy podstawowy pozytywny dynamizm osoby istotnie jest tak powszechnym zjawiskiem? Czy zawsze można nań liczyć? A w związku z tym — inne pytanie: czy zgodzimy się z tym, że w s z y s t k o w drugim człowieku trzeba zaakceptować jeśli chcemy mu pomóc? Czy terapia rzeczywiście powinna zawsze być aż tak ześrodkowana na kliencie, że całkowicie niedyrektywna i wolna od wszelkich ocen? I wreszcie — jak — zwłaszcza w praktyce — pogodzić zasadę otwartego planu życia, niezdeterminowanego rozwoju, całkowitego autentyzmu w postępowaniu z istnieniem odpowiedzialności za dokonane już czyny i nawiązane międzyludzkie relacje? Z obowiązkiem wierności? Wierność jest wartością, której nie można nie cenić, a ponadto — jak to słusznie podkreślał K. Popper[15] — pewna przewidywalność postępowania innych (a więc rodzaj tradycji) jest warunkiem poczucia bezpieczeństwa, które ma podstawowe znaczenie dla powodzenia terapii i wszelkich ludzkich stosunków. Przyjaciele, jeśli mają pozostać przyjaciółmi, nie powinni nas zbyt często i mocno zaskakiwać...

Wszystkie te pytania nie są Rogersowi obce. Jeśli jego odpowiedzi nie całkiem nas zadowalają, to Autor sam przyznaje, że nie są one kompletne. Pamiętajmy o genezie i specyficznej strukturze myśli Rogersa: że tylko krok po kroku wyłania się ona z *continuum* intuicyjnie uchwyconego doświadczenia. Byłoby więc błędem traktować ją jako system. Przedmiotem dyskusji może być raczej kierunek, orientacja a nie poszczególne tezy. Niewątpliwie mamy do czynienia z koncepcją człowieka, która jest z gruntu,

---

robocze, tak aby wytworzyć niejako „kosmos w miniaturze", gdzie reprezentowane będą zarówno konflikty jak i tendencje integracyjne współczesnego świata. Wszystkim daje się przede wszystkim odczuć, że „są przyjęci" i to stwarza odpowiedni klimat dialogu.

[15] por. Karl R. Popper, *Krytycyzm i tradycja*, „Znak" nr 109—110.

może nadmiernie, optymistyczna. Uciekając się do, zawsze rzecz symplifikujących, naklejek można by ją określić jako ewolucjonistyczny i optymistyczny humanizm, humanizm twórczej zgody ze światem. Zgoda z sobą samym i z innymi — tak. Ale nie konformizm. Optymizm wiedzie Rogersa nie do akceptacji status quo lecz właśnie do protestu przeciw światu, którego nie uczyniliśmy godnym naszych możliwości. Skoro jądro osoby jest pozytywne, warto i można świat zmieniać.

Dodałabym jeszcze jedną uwagę: humanizm Rogersa nie jest chyba zamknięty wobec idei daru. Pozytywne dno naszego istnienia — to miejsce „gdzie już wcale nie ma nienawiści" — jest czymś, co człowiek odkrywa w sobie z wdzięcznością, jako coś co jest moje, co jest mną a jednocześnie jest większe niż ja. Ku takim intuicjom prowadzi Rogersa jego doświadczenie terapii, które chce przyjąć w całości i być mu wierny.

Halina Bortnowska

ANEKS

Wiele światła na istotne punkty rogersowskiej koncepcji człowieka rzuca jego rozmowa z Martinem Buberem. Spotkanie — w dniu 18 kwietnia 1957 — zorganizował amerykański wydawca prac Bubera Maurice Friedman. Tekst nagranego na taśmie dialogu zamieścił jako aneks w zbiorze antropologicznych esejów Bubera The Knowledge of Man *(Harper and Row, New York 1965). Wybraliśmy kilka fragmentów tego dialogu między dwoma teoretykami i mistrzami sztuki międzyludzkiego kontaktu. Friedman zaznacza, że była to rozmowa całkowicie spontaniczna, nieprzygotowana. Buber i Rogers spotkali się osobiście po raz pierwszy.*

I. RZECZYWISTOŚĆ MIĘDZYLUDZKIEGO KONTAKTU

Carl Rogers: Nieraz zastanawiałem się, czy to, co Pan nazwał stosunkiem Ja-Ty, jest podobne do tego, w czym ja widzę prawdziwie skuteczne, owocne momenty terapii? Jeśli Pan pozwoli, to w kilku słowach powiem, co uważam za najistotniejsze, a potem Pan to skomentuje ze swego punktu widzenia. Mam wrażenie, że skutecznie oddziaływuję jako terapeuta wtedy, gdy nawiązuję kontakt jako ja, podmiot, indywidualna osoba, a nie jako badacz, uczony specjalista. Gdy działam naprawdę skutecznie, jestem niemal bez reszty zaangażowany w tę relację. Nazwałem to „przejrzystością". Oczywiście wiele aspektów mego życia może w tę relację nie wchodzić, jednak to, co w nią wchodzi, jest właśnie

przejrzyste. Nic nie może być ukryte, nic nie jest ukryte... A ponadto myślę, że w takiej relacji naprawdę pragnę aby ta druga osoba była tym czym jest. Nazywam to „akceptacją". Wiem, że to nie jest najlepsze określenie. Chcę przez to wyrazić, że pragnę, aby ten człowiek czuł to, co czuje, aby jego postawa była taka, jaka jest, żeby był tą osobą, która jest. Jeszcze jeden aspekt jest dla mnie bardzo ważny. To znaczy, że w tych momentach z dużą dozą jasności potrafię wyczuć, jak doświadczenie drugiego człowieka jemu samemu się przedstawia. Patrzę na nie jakgdyby od wewnątrz, od jego strony, nie tracąc jednak własnej osobowości, własnej osobności... Wtedy, jeśli na domiar tego, co pochodzi ode mnie, także mój klient, czy osoba z którą pracuję, też jest w stanie wyczuć coś z tych moich postaw wobec niego — tak, wtedy wydaje mi się, że zachodzi prawdziwe spotkanie osób, mamy doświadczenie spotykania międzyosobowego, zmieniającego obie strony. Czasem myślę, że klient zmienia się bardziej niż ja, ale jednak obaj zmieniamy się w tym doświadczeniu. Otóż mam wrażenie, że wszystko to przypomina rzeczy, o których Pan mówi jako o relacji Ja—Ty. Ale przypuszczam, że są też różnice. Chciałbym usłyszeć, jak to, co opisałem, przedstawia się w pańskich oczach, w związku z tym co Pan myśli o spotkaniu dwojga osób między którymi istnieje relacja typu Ja-Ty.

Martin Buber: Teraz jednak i ja spróbuję zadać parę pytań na temat tego co Pan ma na myśli. Przede wszystkim powiedziałbym, że tu chodzi o działanie terapeuty. Jest to dobry przykład pewnego momentu dialogicznej egzystencji. Mianowicie dwie osoby znajdują się razem w pewnej sytuacji. Z Pana punktu widzenia — to nie jest najlepsze określenie, ale powiedzmy jednak tak — z Pana punktu widzenia: oto chory przychodzi do Pana prosząc o pewnego rodzaju pomoc. Otóż...

Rogers: Uważam, że jeśli z mego punktu widzenia to byłby właśnie „chory", to prawdopodobnie nie wiele mu pomogę, nie zrobię dla niego tyle ile bym mógł... Nie, ja czuję, że to jest osoba. Kto inny może tego człowieka nazwać „chorym", albo nawet ja sam w innej, obiektywnej perspektywie mógłbym się zgodzić „tak, on jest chory". Ale kiedy nawiązuję z nim kontakt, to myślę, że jeżeli patrzyłbym na to tak „jestem osobą względnie zdrową, a to jest osoba chora..."

Buber: Nie o to mi chodziło. Zostawmy słowo „chory". Człowiek przychodzi do Pana po pomoc. Istotna różnica między jego i Pana rolą w tej sytuacji jest oczywista. To on przychodzi do Pana po pomoc a nie Pan do niego. I nie tylko to. To Pan jest zdolny, mniej więcej zdolny pomóc mu. On może wiele różnych rzeczy zrobić dla Pana czy z Panem, ale nie pomóc Panu. I nie tylko to. Przecież to Pan widzi go naprawdę. Nie twierdzę, że Pan jest nieomylny, ale jednak Pan sam powiedział, że Pan go widzi takim, jakim on jest. On zaś nie może ani w przybliżeniu tak widzieć Pana. To nie jest różnica stopnia, lecz samego rodzaju widzenia. Tak, Pan jest dla niego oczywiście bardzo ważną osobą. Ale

przecież nie osobą, którą on chce widzieć i poznawać, którą by umiał tak poznać. Szukał czegoś, szukał pomocy i trafił na Pana, przychodzi do Pana. Może się, że tak powiem, wplątać w Pana życie, myśli, całe bytowanie, kontakty z innymi... Ale on się nie interesuje Panem jako Panem. To dla niego niemożliwe. To Pan się nim interesuje jako osobą — jak Pan to słusznie zauważył. Ale on, klient, nie dysponuje tego rodzaju bezinteresowną, nieegoistyczną obecnością. Nie może jej więc dawać. To jeden moment, który widzę. A drugi — tak, proszę bardzo, niech Pan mi przerywa, kiedy tylko trzeba...
Rogers: Chciałbym tylko dobrze to zrozumieć. To, że ja mogę go widzieć w sposób mniej zniekształcony niż on mnie widzi, że ja mam tę pomocną rolę, a on nie próbuje poznawać mnie w tym samym sensie — to nazywa Pan obecnością bezinteresowną?

Buber: Tak, tylko to.

Rogers: O.K.

Buber: A oto drugi fakt. O ile sobie z tego zdaję sprawę, wiąże się on z sytuacją, którą Pan z nim dzieli, ale od drugiej strony. Pan jest po jednej, powiedzmy bardziej aktywnej stronie sytuacji, on zaś po stronie raczej biernej, nie całkiem biernej oczywiście ale względnie biernej. Spójrzmy na tę waszą wspólną sytuację z dwóch punktów widzenia — Pana i jego. To jest ta sama sytuacja, ale można ją odczuwać, doświadczać jej z dwóch stron. Z Pana strony, kiedy Pan go obserwuje, poznaje, wspomaga — i z jego strony. Przyznaję, że Pan może — nawet niejako cieleśnie — doświadczać jego strony sytuacji. Kiedy Pan działa na niego, czuje się Pan najpierw sam dotknięty przez to działanie, przez to co Pan mu zrobił. Ale właśnie tego on wcale nie potrafi. Pan jest po swojej stronie i po jego stronie jednocześnie. Tu i tam, albo raczej — tam i tu. Tam gdzie on jest i tu gdzie Pan jest. A on jest t y l k o tam, gdzie jest. Pan sobie tego życzy, więcej, Pan pragnie tego z całą wewnętrzną koniecznością. Przyjmuję to, przyjmuję bez oporu. Ale s y t u a c j a stawia opór, jest przeszkodą. Z konieczności Pan ma inną postawę wobec sytuacji niż on. Pan może zrobić coś, czego on nie potrafi. Nie jesteście równi i nie możecie być. Pan ma przed sobą wielkie zadanie, które Pan na siebie nałożył — zaradzić jego potrzebom i to czyniąc więcej niż normalnie, więcej niż w normalnej sytuacji. Ale oczywiście są granice. Chyba wolno mi sądzić, że w swoim doświadczeniu terapeuty, osoby leczącej czy pomagającej w procesie leczenia, musiał Pan wciąż na nowo doświadczać tych granic, ograniczenia prostych ludzkich stosunków. Prostych ludzkich stosunków — mam tu na myśli bycie mną z moim partnerem — bycie, że tak powiem, na jednej płaszczyźnie, jako podobni... Rozumiem, że Pana intencją jest być na tej samej płaszczyźnie, ale to nie jest możliwe. Nie tylko Pan istnieje, Pana sposób myślenia i działania, ale także sytuacja, jesteśmy tacy, a nie inni — co czasem może być tragiczne, albo nawet gorsze jeszcze, bardziej przerażające niż to, co

określamy mianem tragedii. Ale tego nie można zmienić. Ludzkość, ludzka wola, ludzkie zrozumienie to jeszcze nie wszystko. Stoimy wobec pewnej rzeczywistości. Ani na chwilę nie wolno nam o tym zapomnieć.

Rogers: To, co Pan powiedział budzi we mnie wiele reakcji. Oto jedna z nich... Ale zacznijmy od punktu w którym, jak sądzę, zgadzamy się. Przypuszczam, że Pan zgodzi się ze mną, że kiedy klient dojdzie do tego, że będzie zdolny wyrażać to, czego doświadcza i zarazem doświadczać tego, że ja go rozumiem i jak na to reaguję i tak dalej — że wtedy terapia właściwie dobiega końca.

Buber: Tak. Ale mnie nie o to chodzi.

Rogers: Zgoda. Ale wyczuwam tu jedną rzecz. Czasem zastanawiam się, czy to nie jest jakaś moja osobista idiosynkrazja, ale wydaje mi się, że kiedy jakaś inna osoba naprawdę wyraża siebie i swoje doświadczenie i tak dalej — że wtedy ja sam czuję się różny od tego drugiego człowieka. Myślę, że nie zachodzi tu ta opisana przez Pana tylko co odrębność. To znaczy — nie całkiem wiem, jak to powiedzieć — ale czuję wtedy, że w tej chwili jego własne spojrzenie na jego doświadczenie, choć może skrzywione, jest dla mnie czymś, co ma ten sam autorytet, tę samą ważność co moje własne spojrzenie na życie i doświadczenie. Mam wrażenie, że to właśnie w pewnym sensie pozwala mi pomagać innym.

Buber: Tak.

Rogers: I mam wrażenie, że istnieje między nami prawdziwe poczucie równości.

Buber: Niewątpliwie. Ale ja nie mówię teraz o pańskich odczuciach, lecz o realnej sytuacji. Mam na myśli to, że Pan także patrzy na j e g o doświadczenie. Natomiast ani Pan, ani on nie patrzy na P a n a doświadczenie. W czasie rozmowy z Panem nie może on na przykład zapytać Pana — zmieniając swoją pozycję „Doktorze, co pan robił wczoraj? Był pan na filmie? Co to był za film i jakie są pana wrażenia?" Nie może przecież tego zrobić! A więc, widzi Pan, ja całkiem rozumiem Pana poczucie, postawę, zaangażowanie. Ale jednak Pan nie może zmienić s y t u a c j i. Stoi Pan wobec czegoś obiektywnie realnego. Nie tylko wobec osoby, lecz także wobec sytuacji. Tego nie może Pan zmienić.

Rogers: No więc teraz zastanawiam się, kto jest Martinem Buberem, Pan czy ja, bo czuję...

Buber: Ja nie jestem, że tak powiem „Martinem Buberem" w cudzysłowie jak się to mówi...

Rogers: W tym sensie ja także nie jestem „Carlem Rogersem".

Buber: Widzi Pan, ja nie jestem człowiekiem, którego się cytuje jako tego kto myśli to i to...

Rogers: Wiem, tak, zdaję sobie z tego sprawę. Już bez żartów, chciałem powiedzieć tylko, że myślę, że Pan ma rację mówiąc, że zachodzi tu sytu-

acja obiektywna, mierzalna, realna, sytuacja co do której wielu ludzi może się zgodzić, jeśli ją dokładnie rozpatrzą. Ale moje doświadczenie mówi mi, że to jest rzeczywistością tylko wtedy, gdy patrzeć z zewnątrz, i tak naprawdę nie ma to nic wspólnego z relacją, która umożliwia terapię. Ta relacja to coś bezpośredniego, gdzie jest równość, spotkanie dwóch osób na równej stopie — nawet wtedy, gdy w świecie Ja-To może się ona przedstawiać jako bardzo nierówny stosunek.

Buber: Tak więc, Panie Doktorze, doszliśmy do pierwszego punktu gdzie musimy sobie powiedzieć że się nie zgadzamy. [....]

II. POZYTYWNE JADRO OSOBY

Rogers: Chciałbym postawić jeszcze inne pytanie, które jest dla mnie ogromnie ważne, choć nie bardzo wiem, jak je sformułować. Może powiem tak... Myślę że kiedy ludzie spotykają się ze sobą w relacjach terapeutycznych, jedną z rzeczy, w którą najbardziej wierzę... czuję to i doświadczam, że tak jest... jest fakt, że natura ludzka — podstawowa natura ludzka (to nie dobre określenie i Pan może poda właściwsze), ta natura ludzka to coś, czemu naprawdę można ufać. Mam wrażenie, że w niektórych Pana pracach chwytam coś podobnego, jakieś analogiczne odczucie. W każdym razie bardzo wyraźnie doświadczam tego prowadząc terapię, że mianowicie nie potrzeba dostarczać ludziom motywów wyboru tego, co pozytywne, konstruktywne. To tkwi w jednostce. Innymi słowy jeśli wyzwolimy, jeśli uda się wyzwolić to, co w jednostce najbardziej fundamentalne, to będzie to czymś konstruktywnym....

Spróbuję wyrazić to inaczej. Sądzę, że ortodoksyjna psychoanaliza utrzymywała, że kiedy indywiduum się odsłania, kiedy naprawdę schodzimy w głąb osoby, to okazuje się, że składa się ona z instynktów i postaw, które muszą być kontrolowane... To jest wprost przeciwne mojemu doświadczeniu: kiedy sięgamy tego, co najgłębsze, to właśnie jest tym aspektem, któremu najbardziej możemy zaufać, że będzie konstruktywny, czy że będzie zmierzać ku uspołecznieniu, ku rozwojowi lepszych stosunków międzyludzkich. Czy to wszystko ma dla Pana jakiś sens?

Buber: Rozumiem. Ja bym to ustawił nieco inaczej. Tak sądzę... Otóż, kiedy mam do czynienia z osobą — powiedzmy — problematyczną, czy po prostu osobą chorą, osobą którą ludzie nazywają, albo chcieliby nazwać złą...Widzi Pan, człowiek, który ma do czynienia z tym, co nazywamy duchem, taki człowiek jest powołany do tego, by był nie z dobrymi ludźmi lecz właśnie ze złymi, problematycznymi, nie do przyjęcia i tak dalej. Dobrzy ludzie... można się z nimi przyjaźnić, ale oni takich ludzi nie potrzebują. A więc interesuję się właśnie tak zwanymi złymi ludźmi, tymi co stanowią problem... I moje doświadczenie, bliskie doświadczeniu Pana, a jednak nieco inne, polega na tym, że kiedy zbliżam się do rzeczywistości drugiej osoby, doświadczam wtedy, że jest to rzeczy-

wistość spolaryzowana. Rozumie Pan — na ogół mówimy, że coś jest albo A albo nie-A. Nie może stanowić A i jednocześnie nie-A. To jest niemożliwe. Myślę o tym, o czym Pan powiedział — że można temu ufać. Otóż dla mnie to przedstawia się jako przeciwny biegun tego, czemu najmniej można ufać w tym człowieku. Tu pewnie różnimy się — ja sądzę, że nie można powiedzieć „odkrywam w nim tylko to, właśnie to, czemu można ufać". Ja raczej powiem, że kiedy poznaję go głębiej i w szerszym zakresie, to widzę całą tę jego polaryzację i widze jak to, co w nim najgorsze, jest związane z tym co najlepsze. I mogę mu pomóc, potrafię mu pomóc właśnie pomagając mu zmienić stosunek między tymi dwoma biegunami. Nie na zasadzie wyboru, lecz przez to, że jakąś większą siłę da się jednemu z biegunów. Jakościowo te bieguny są bardzo podobne do siebie. Powiedziałbym, że nie jest tak, jak na ogół się sądzi — że w duszy człowieka dobro i zło przeciwstawiają się sobie. Raczej jest tak, że wciąż na nowo, na różne sposoby powstaje polaryzacja, a biegunami nie są dobro i zło, lecz raczej tak i nie, raczej przyjęcie i odmowa. I możemy wzmocnić, albo pomóc mu wzmacniać biegun pozytywny. Może też możemy nawet wzmocnić ukierunkowanie, siłę ukierunkowania, ponieważ nieraz ta wewnętrzna polaryzacja człowieka jest bezkierunkowa. To jest stan chaosu. Moglibyśmy wnieść w niego nutę kosmiczną. Pomóc w uporządkowaniu, w nadaniu kształtu. Ponieważ, jak sądzę, dobro, to, co możemy nazwać dobrem, jest zawsze tylko kierunkiem. A nie substancją.

Rogers: I jeśli dobrze uchwyciłem ostatni passus, powiedział Pan, że możemy być może pomóc jednostce w umacnianiu tego „tak", to znaczy w afirmacji życia w przeciwieństwie do tego, co jest jego odnową.
Buber: Różniłbym się tylko co tego słowa. Nie powiedziałbym „życie". Nie chciałbym tego wiązać z jakimś przedmiotem [....]

III. AKCEPTACJA I UMACNIANIE

Buber: Powiedziałbym, że każda prawdziwie egzystencjalna relacja między dwoma osobami rozpoczyna się od akceptacji. Przez akceptację rozumiem to, że się jest zdolnym powiedzieć drugiej osobie, albo raczej nie powiedzieć tylko dać jej odczuć, że się ją przyjmuje taką jaką jest. Biorę sobie ciebie takim jakim jesteś... Tak, ale jednak ja nie o tym myślę, kiedy mówię o umacnianiu drugiego. Bo przyjąć kogoś, to znaczy zaakceptować go takim, jakim jest w tej chwili, w tej jego aktualności. A umacniać kogoś to przyjąć także całą potencjalność drugiego człowieka, i to może być nawet coś bardzo decydującego... Oczywiście możemy się wciąż mylić, to jest tylko szansa w międzyludzkich stosunkach. Szansa, że mogę rozpoznać w nim, znać w nim, w drugim człowieku, mniej więcej tę osobę, którą on ma się stać, na którą — nie mogę tu użyć innego słowa — na którą został stworzony. W zwykłym języku rzeczowym nie znajdujemy na to terminu, ponieważ

nie znajdujemy określenia, pojęcia „być zamierzonym, aby się stać” (*being meant to become*). To właśnie musimy uchwycić, jeśli nie w pierwszym momencie, to później. A więc nie tylko przyjmuję drugiego, takim jakim jest, lecz także umacniam go we mnie, a potem w nim samym w stosunku do tej potencjalności, którą on oznacza, i ona może się rozwijać, ewoluować, zacząć odpowiadać rzeczywistości życia. On sam może czynić więcej lub mniej w tym kierunku, ale i ja mogę też coś zdziałać. Umacnianie jest więc czymś o głębszym zasięgu niż sama akceptacja. Weźmy na przykład mężczyznę i kobietę, męża i żonę. On mówi — nie wyraźnie, nie słowami, ale całą swą postawą wobec niej — „Przyjmuję cię taką jaką jesteś...” Ale to n i e znaczy „Nie chcę, abyś się zmieniała”. Raczej już to „Właśnie przez moją akceptującą miłość odkrywam w tobie to, czym masz się stać”. Tego oczywiście nie da się wyrazić nawet z grubsza. Ale może być tak, że z latami wspólnego życia to rośnie i rośnie... Czy o tym Pan myślał?

Rogers: Tak. Mam wrażenie, że to wygląda całkiem tak, jak ta jakość dana mi w doświadczeniu, o której myślę mówiąc o akceptacji, choć na ogół formułowałem to inaczej. Sądzę, że istotnie akceptujemy indywiduum i jego potencjalność. Rzeczywiście to jest pytanie, czy możemy zaakceptować kogoś takim jakim jest, bo przecież często jest on w bardzo smutnym stanie — akceptujemy go właśnie dlatego, że w jakiś sposób zdajemy sobie sprawę i uznajemy jego potencjalność. Chyba także czuję, że taka najzupełniejsza akceptacja, akceptacja osoby ze wszystkim czym ona jest, to najpotężniejszy czynnik sprzyjający przemianom. Najpotężniejszy, jaki znam. Innymi słowy, myślę, że odczucie, że się jest akceptowanym takim jakim się jest, wyzwala zmiany, wyzwala to co potencjalne — wtedy muszę się zmienić. Bo wtedy odpadają obronne bariery, nie odczuwam ich potrzeby i tym, co obejmuje ster, są postępujące naprzód procesy samego życia. Tak mi się zdaje.

Buber: Chyba nie jestem taki tego pewien jak Pan. Może dlatego, że nie jestem terapeutą. I z konieczności mam do czynienia z tymi problematycznymi ludźmi. W moim stosunku do człowieka nie mogę się obejść bez tej polaryzacji. Nie mogę jej odłożyć na bok. Jak powiedziałem, muszę mieć do czynienia jakby z dwojgiem ludzi, z tym co w człowieku problematyczne... Są przypadki, w których muszę mu pomagać jakby przeciw niemu samemu. On chce mojej pomocy przeciw sobie. Widzi Pan, on najpierw mi ufa. To przede wszystkim. Życie dla niego straciło podstawy. Nie stoi na twardym gruncie, jest jakby zawieszony w powietrzu. A czego pragnie? Chce kogoś, komu nie tylko mógłby zaufać, jak jeden człowiek ufa drugiemu, lecz także potrzebny mu jest ktoś, jakaś istota, która mu da teraz pewność, że „ziemia istnieje, jest grunt, jest istnienie. Świat nie jest skazany na nędzę, degenerację i zniszczenie. Świat m o ż e być uratowany, odkupiony. Ja mogę być uratowany, bo jest to zaufanie”. Jeżeli to zostanie osiągnięte, to mogę teraz pomóc temu czło-

wiekowi, nawet w jego walce przeciw sobie samemu. A to jest możliwe tylko jeśli będę rozróżniać akceptację i umacnianie. [....]
Być może będzie dobrze, jeśli wspomnę tu jeszcze o pewnym problemie jaki mi się nasunął, gdy czytałem pański artykuł (jeden z rozdziałów *On Becoming a Person*, przyp. tłum.). Mówi Pan o osobach — pojęcie „osoby" jest tam wyraźnie całkiem blisko pojęcia „jednostki". Ja raczej sądziłbym, że należy te pojęcia rozróżniać. Jednostka to właśnie pewna jedyność, niepowtarzalność ludzkiego bytu. I rozwija się, może się rozwijać właśnie w swej jedyności. To co Jung nazywa indywiduacją. Może się stawać czymś coraz bardziej indywidualnym, nie stając się czymś coraz bardziej ludzkim. Znam wiele przykładów, że ludzie stawali się coraz bardziej indywidualnościami, bardzo różnymi od innych, rozwijała się ich określoność że tak powiem, to, że są tacy-a-tacy — a jednak wcale nie byli, nie stawali się przez to tym, co ja chciałbym nazwać człowiekiem. Jednostka to tylko jedność — móc się rozwinąć tak a tak. Ale osoba to według mnie jednostka naprawdę żyjąca ze światem. Przez „ze światem" ja bynajmniej nie rozumiem tu „w świecie" czy „na świecie". Tu chodzi o prawdziwy kontakt, prawdziwą wzajemność w stosunku do świata, w tych wszystkich punktach, w których świat może się z człowiekiem zetknąć. Nie mówiąc tu wyłącznie o ludziach, bo czasem spotykamy świat w postaci innej niż ludzka.

Jeśli osoba jest tym właśnie i jeśli wolno mi wyraźnie powiedzieć Tak i Nie wobec pewnych zjawisk, to powiem, że jestem przeciw jednostkom i po stronie osób.

Tłum. H. B.

ORĘDZIE MNICHÓW KONTEMPLACYJNYCH DO SYNODU BISKUPÓW

O TYM, ŻE DIALOG Z BOGIEM NIEPOJĘTYM JEST DLA CZŁOWIEKA MOŻLIWY

Wstęp

Opowiada nam księga Liczb (r. 13), że gdy naród wybrany zbliżał się do granic Ziemi Obiecanej, Mojżesz wybrał po jednym przedstawicielu z każdego pokolenia i wysłał ich na rozpoznanie kraju. Mieli się oni przekonać, jak piękna i bogata jest ta ziemia, którą Jahwe przygotował dla swojego Ludu. Po zapoznaniu się z Ziemią Obiecaną mieli powrócić, aby świadectwem swym pokrzepić swych braci w ich trudnej wędrówce przez pustynię nadzieją rychłego wejścia w posiadanie wymarzonej ojczyzny, mlekiem i miodem płynącej. Wiemy, że wywiadowcy ci istotnie przedostali się do ziemi Kanaan, że ją obejrzeli, a powracając do swoich nawet próbkę wybornych jej owoców przynieśli im do skosztowania. Zadania sobie powierzonego jednakowoż w pełni nie wykonali przez swą małoduszność. Opisali wprawdzie piękno i urodzajność tej ziemi, przynieśli nawet do skosztowania jej owoce, lecz nadziei w narodzie nie umocnili, ale przeciwnie, załamali ją, mówiąc, że znakomity ten kraj jest nie do zdobycia. Wówczas naród załamał się, zaczęli płakać i szemrać przeciwko Mojżeszowi, że ich do takiej zguby przywiódł. Jedynie dwóch ludzi wypełniło zadanie do końca. Byli to Jozue i Kaleb, którzy nie tylko dali świadectwo piękności i bogactwu Ziemi Obiecanej, ale i umocnili lud nadzieją jej zdobycia.

Lud Boży Nowego Testamentu, pielgrzymujący przez ten świat ku niebieskiej Ojczyźnie, ma również swoich wywiadowców, którzy odrywają się od maszerującej kolumny, aby wybiec naprzód ku tej Ojczyźnie obiecanej i przygotowanej, aby się jej przypatrzyć w kontemplacji, zakosztować jej owoców, a potem coś z tego owocu przynieść swym braciom dla rozradowania i pokrzepienia ich serca.

Nieprzemijająca aktualność tego opowiadania ze Starego Testamentu znajduje swe potwierdzenie w dokumencie, który tu po-

dajemy. Coś bardzo świeżego, młodzieńczego, gorącego ma w sobie to orędzie, pochodzące od ludzi, którzy wybrali kontemplacyjne milczenie, a przecież chcą krzyczeć do swych braci, aby się nie zniechęcali, aby trudności współczesnego życia nie załamały w nich radosnej pewności, nie tylko tej fundamentalnej pewności, że Bóg jest, ale i pewności, że Bóg jest dla człowieka dostępny, że bliskie współżycie z Nim jest dla nas możliwe, że „każdy chrześcijanin powołany jest do tego, by Boga kosztować", a więc do osobistego „doświadczenia" Boga.

Czasy dzisiejsze wołają o żywe świadectwo właśnie dla tych prawd religijnych najprostszych, najbardziej elementarnych i podstawowych. Milczące świadectwo zakonów kontemplacyjnych dotyczy niejako samej metafizyki religii. Jeśli bowiem całe grupy żywych ludzi opuszczają tyle realnych wartości, aby w zamian mieć tylko to jedno — dialog z Bogiem, to przecież ten dialog musi być rzeczywisty. Człowiek nie poświęca wszystkiego, aby w zamian mieć tylko pustkę i nicość.

W trudnościach, jakie spotyka dziś wiara, gdy duch ludzki, pogrążony w skomplikowanej wielości problemów, wprost rozeznać się nie może i już nie widzi drogi, głos tych chrześcijan, którzy się poświęcili życiu kontemplacyjnemu, może mieć duże znaczenie. Ci ludzie, którzy, wierni swemu powołaniu, uprościli swoje życie, odrzucając wszystko, aby zachować samą niejako nagą strukturę stosunku człowieka z Bogiem, którzy oczyścili swe przedpole, aby się nie opóźniać we wstępnych potyczkach, ale od razu chwycić się za bary z zasadniczymi przeszkodami na drodze do Boga, ci ludzie mają jakąś oczyszczoną wizję tych zagadnień i mogą w czasach chaosu, w czasach niesłychanego skomplikowania życia i jego problemów stać się jakby latarnią morską wśród burzy.

Autorzy orędzia powołują się na „doświadczenie" Boga. Piszą w cudzysłowie nie dlatego, by miało być ono nieprawdziwym doświadczeniem, ale dlatego, że jest ono czymś tak bardzo swoistym, tak bardzo różnym od wszelkich innych ludzkich doświadczeń, że jedynie analogicznie można tu użyć tego słowa. Nie jesteśmy może przyzwyczajeni do takich słów. Może nasze pojęcie wiary jest zbyt płytkie. Ma się czasem wrażenie, że dla niektórych ludzi wiara jest tylko nadprzyrodzoną pewnością bez konnaturalnego jej nadprzyrodzonego poznania. Byłby to jakiś twór kaleki, do którego nie można by w żaden sposób zastosować znanego twierdzenia, że wiara jest „zapoczątkowanym życiem wiecznym".

O tym poznaniu — „doświadczeniu" Boga mówią Apostołowie, proszą o nie dla swoich uczniów, powołują się zarówno na własne doświadczenie Boga jak i na doświadczenie Boga gminy chrześcijańskiej, do której piszą. To doświadczenie nie ma w sobie nic

ezoterycznego, jest ono cechą normalnego chrześcijańskiego życia, w którym wiara rozwija się i pogłębia. Nie tylko do dwunastu Apostołów, ale do wszystkich chrześcijan mówi Chrystus w czasie Ostatniej Wieczerzy: „Jeszcze tylko krótko, a świat mnie nie zobaczy. Ale wy mnie widzicie, ponieważ Ja żyję i wy żyć będziecie. Owego dnia wy poznacie, że Ja jestem w Ojcu moim, a wy we mnie a Ja w was" (J 14, 19n). Jeśli naprawdę będziecie żyć, będziecie znać. Gdy żywa wiara staje się coraz bardziej „doświadczeniem", duch ludzki staje się wolny od niepokoju wobec różnych argumentów przeciwko wierze, z którymi się spotyka.

Myślę, że rację ma Żychiewicz, gdy przestrzega teologów przed takimi wypowiedziami, które mogą sprawiać wrażenie, że dla ich autorów wszystko jest jasne. Taka postawa może prowadzić nawet do negacji Boga. Duch ludzki, który wyczuwa Boga jako niezgłębioną tajemnicę, wcale nie pragnie, by mu teologowie wszystko wyjaśniali, a nawet się irytuje, gdy takie skłonności u nich wyczuwa, tak jakby mu chciano odebrać Boga. Ale jeśli taka zarozumiałość w wyjaśnianiu spraw Bożych z pewnością nie jest chrześcijańska, to z drugiej strony szukanie upodobnienia się do świata na wspólnej płaszczyźnie niewiedzy o Bogu — tak jakbyśmy nic nie wiedzieli i dopiero szukali prawdy — byłoby ze strony chrześcijan niewiernością. Byłoby to jakby zaprzeczeniem faktu, że sam Bóg do ludzi przemówił, lub przynajmniej negacją wielkiego znaczenia tego faktu. Bo to Chrystus powiedział: „Już was nie nazywam sługami, bo sługa nie wie, co czyni pan jego, ale nazwałem was przyjaciółmi, albowiem oznajmiłem wam wszystko, co usłyszałem od Ojca mego" (J 15, 15). Czy po tych słowach uczniowi Chrystusa wolno powiedzieć, że nie zna Boga, że nic albo prawie nic o Nim nie wie?.

Wierzący winni być skromni świadomością ogromu Tajemnicy, ale winni również wysoko cenić objawienie, które otrzymali od od Boga, bo to o czasach naszych prorokował Izajasz, iż „kraj się napełni znajomością Jahwe na kształt wód, które przepełniają morze" (Iz 11, 9). Chrześcijanin nie powinien wstydzić się tego, że wie, i nie powinien tego negować dla zbliżenia się do wszystkich szukających. To ukochanie ludzi, to pragnienie zbliżenia się do nich i dzielenia ich losu, ten wstręt do wywyższania się ponad kogokolwiek, to z pewnością piękne cechy naszej epoki, ale świat ma prawo oczekiwać od tych, co wierzą nie tylko braterstwa i koleżeństwa, ale przede wszystkim prawdy zbawczej, którą otrzymali i którą mają nie tylko dla siebie. Świat musi wiedzieć, że chrześcijanie naprawdę wiedzą.

„Wiemy — mówi św. Jan — że gdy się ujawni, będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest". „Wiemy, że

przeszliśmy ze śmierci do życia, bo miłujemy braci". „Wiemy, że Syn Boży przyszedł i dał nam zmysł, abyśmy poznali Prawdziwego i jesteśmy w Prawdziwym, w Synu Jego Jezusie Chrystusie. On zaś jest prawdziwym Bogiem i życiem wiecznym" (1 J 3, 2; 3, 14; 5, 20). Owo „wiemy", tak często powtarzane przez Jana, które wyraża jego osobiste „doświadczenie" i doświadczenie Kościoła, a wraz z nim jakąś ogromną radość i dumę ze wspaniałości objawionego Misterium, to nie jest zarozumiałość, ale to jest po prostu chrześcijaństwo. Tego właśnie „wiemy" oczekuje świat dzisiejszy od tych, którzy są do niego posłani nie jako poszukiwacze czy dyskutanci, ale jako świadkowie Wielkiego Misterium.

o. Piotr Rostworowski
Bielany

TEKST ORĘDZIA

W czasie, gdy w Rzymie obraduje Synod, grupa mnichów kontemplacyjnych uświadomiła sobie swój żywy udział w pasterskich troskach naszych biskupów. Myślimy w szczególności o trudnościach w wierze, odczuwanych dziś przez niektórych chrześcijan, trudnościach, które doprowadzają niekiedy do zwątpienia w samą nawet możliwość dosięgnięcia transcendentnego Boga, który objawił się ludziom.

Wydało się nam, że z tytułu naszego sposobu życia możemy skierować do ogółu parę prostych słów. Nie chcąc się wymawiać naszym milczeniem i naszą samotnością od tego, co mogłoby być przysługą dla naszych braci, a w szczególności dla tych, którzy walczą o zachowanie lub o znalezienie wiary w Jezusa Chrystusa, w duchu synowskim przedkładamy to nasze orędzie Wam, którzy jesteście tej wiary świadkami, przewodnikami i nauczycielami dusz, abyście osądzili, w jakiej mierze może ono być pożyteczne dla Ludu Bożego i dla dzisiejszego świata.

Nasze osobiste tytuły do świadczenia są z pewnością bardzo ubogie. Jeśli ośmielamy się zabierać głos, to czynimy to ze względu na nasz rodzaj życia bardziej niż na nasze osoby.

Życie kontemplacyjne w klasztorach jest zwyczajnym życiem chrześcijańskim, ale życiem chrześcijańskim prowadzonym w warunkach sprzyjających „doświadczeniu" Boga. Można by więc mówić o pewnej jakby specjalizacji w relacji do Boga, która upoważnia nas do świadczenia o tych sprawach.

Jeśli zaś życie kontemplacyjne wymaga od chrześcijanina odsunięcia się od świata, to nie jest to z jego strony ani dezercja świata ani opuszczenie swych braci. Całym swoim jestestwem pozostaje on wkorzeniony w ziemię, na której się narodził, której

bogactwo odziedziczył, której troski i pragnienia usiłował uczynić swoimi. Nie tylko nie jest to odejście, ale wręcz przeciwnie, jest to dążenie do intensywniejszego jeszcze skupienia się u samego boskiego źródła, skąd pochodzą te siły, które świat posuwają naprzód, i do zrozumienia w tym świetle wielkich przeznaczeń człowieka. Bo właśnie na pustyni dusza się często otwiera dla najwyższych natchnień. Tam ukształtował Bóg swój naród wybrany, tam też po upadku sprowadza go, aby go zwabić i mówić mu do serca (por. Oz 2, 16). Tam również Pan Jezus, zwyciężywszy szatana, okazał całą swą moc, uprzedzając swe paschalne zwycięstwo.

Czyż nie z analogicznych doświadczeń ma się odradzać i odnawiać Lud Boży w każdym pokoleniu? Mnich kontemplacyjny, który, idąc za swym powołaniem, usunął się na tę duchową pustynię, ma wrażenie, że znalazł się u samych źródeł Kościoła. Swego doświadczenia bynajmniej nie uważa za ezoteryczne, ale za typowo chrześcijańskie. W cierpieniach i pokusach, które nękają niektórych chrześcijan, odnajduje siebie samego, ma dla nich zrozumienie i dostrzega ich sens. Zna również gorycz i udrękę ciemnej nocy: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?" (Ps 21, 2; por. Mt 27, 46); ale umie też w historii Chrystusa odczytać, że Bóg jest zwycięzcą śmierci.

Świat dzisiejszy skłania się ku negacji tego Boga, którego na swym własnym poziomie nie może uchwycić, którego nie mogą dosięgnąć ani jego narzędzia ani obliczenia. Nawet i spośród chrześcijan niektórzy, kierowani pragnieniem pełnej wspólnoty losu ze swymi braćmi, ludźmi, ulegają tym tendencjom, głosząc potrzebę przyjęcia pewnej postawy niewiary jako punktu wyjścia do prawdziwie ludzkiej szczerości. Według niektórych, Boga w ogóle nie można w żaden sposób dosięgnąć, jako że z samej już definicji jest transcendentny, całkowicie Inny. Aby być chrześcijaninem, wystarczy więc ofiarne poświęcenie się na służbę ludzkości.

Możemy zrozumieć, że takie ujęcie ma w sobie coś pociągającego, chociaż prowadzi do konsekwencji absurdalnych. Chrześcijanin oddany kontemplacji uświadamia sobie również tę podstawową i tak głęboko zakorzenioną w tradycji mistycznej prawdę, że Bóg, który się nam objawił w swym Słowie, objawił się nam jako ten „Nieznany", jako ten niedostępny dla pojęć, którymi się posługujemy w tym życiu (por. Wj 33, 20). On nieskończenie przekracza wszystkie nasze możliwości poznawcze podobnie jak i wszelki byt. Współżyjąc blisko z Bogiem, który jest „nieobecny" i jakby „nieistniejący" dla natury, mnich kontemplacyjny znajduje się może w lepszej pozycji, aby zrozumieć tych, których nie zadowala sposób przedstawiania tajemnicy, sprowadzający ją do poziomu „rzeczy". Ale on równocześnie wie, że uważnemu

i oczyszczonemu duchowi Bóg udziela zdolności do nawiązania z Nim rzeczywistego kontaktu poza sferą słów i pojęć.

Życie kontemplacyjne pozwala także łatwiej zrozumieć, jak bardzo pokusa ateizmu, której i chrześcijanie niekiedy doznają, może wpłynąć w ostatecznym rozrachunku zbawiennie na ich wiarę, jako doświadczenie, które nie jest bez analogii z nocami ducha opisywanymi przez mistyków. Pustynia obnaża nasze serce, odbiera nam nasze preteksty, nasze tłumaczenia, nasze niedoskonałe wyobrażenia Boga; sprowadza nas do tego, co istotne, do naszej rzeczywistości, bez możliwości ucieczki. To może być dobroczynne dla samej nawet wiary. Wtedy to bowiem w samym sercu naszej nędzy ukazują się cuda miłosierdzia Bożego; w pośrodku naszego bezwładu jawi się łaska, ta przedziwna Boża moc, która tylko w słabości naszej rozkwita (por. 2 Kor 12, 9).

Otóż właśnie tu, w tej ciężkiej próbie wiary, chrześcijanin, który się oddał życiu kontemplacyjnemu, pragnie swą sympatię i swe zrozumienie wyrazić swym braciom w słowach pociechy i nadziei. Jego doświadczenie kontemplacyjne, chociaż zdobywane na szlakach pustynnych, które mają pewne podobieństwo do pokusy ateizmu, nie jest jednak negatywne: nieobecność transcendentnego Boga jest równocześnie, w sposób paradoksalny, Jego obecnością immanentną. Być może, iż aby to dostrzec, potrzeba skupienia, milczenia, odsunięcia się od pewnego niepokoju, który niesie z sobą życie. W tym sensie można by nas uważać za uprzywilejowanych. Jednakowoż każdy chrześcijanin powołany jest do kosztowania Boga, i pragnęlibyśmy mu to krzyczeć, aby go ostrzec przed pewnym znużeniem, przed pewnym pesymizmem zrodzonym w nim przez warunki życia mniej pod tym względem korzystne niż nasze.

Chrystus był kuszony na pustyni, ale zwyciężył kusiciela. Nasza wiara potrzebuje ustawicznego oczyszczania, wyzwalania z obrazów i pojęć fałszywych, które z nią mieszamy. Ale z nocy wiary wyłania się niezachwiana pewność, którą wlewa do naszych serc ten sam Bóg, który chciał nas doświadczyć.

Życie kontemplacyjne jest już samo w sobie dowodem tego zwycięstwa. Ono dziś jeszcze przyciąga setki mężczyzn i kobiet. Jakiż sens miałoby to życie, gdyby łaska nie przynosiła lekarstwa na naszą ślepotę, gdyby nie było prawdą, że Ojciec, który ongi wielokrotnie i na różne sposoby mówił do naszych ojców przez proroków, w tych dniach, które są ostatnie, przemówił do nas przez Syna (por. Hbr 1, 1—2)? „Jeżeli tylko dla tego życia, w Chrystusie nadzieję pokładamy, jesteśmy bardziej od wszystkich ludzi godni politowania". (1 Kor 15, 19).

Prawdę mówiąc, doświadczenie to nie da się opisać, ale w swej

istocie jest ono tym, które Paweł, Jan i inni Apostołowie głosili jako doświadczenie każdego chrześcijanina, i jeszcze stosunkowo najłatwiej jest mówić o nim, zapożyczając ich słów. Czyż nie chodzi tu o ten dar Ducha, który jest jakby zadatkiem naszego dziedzictwa (por. Ef 1, 14), o tego Ducha, przez którego miłość rozlana została w naszych sercach (por. Rz 5, 5), który zna to, co jest boskie, bo przenika głębokości Boga samego (por. 1 Kor 2, 10). On, którego namaszczenie poucza nas o wszystkim, tak że nie potrzebujemy pouczenia od nikogo (por. 1 J 2, 27), i który nie przestaje świadczyć naszemu duchowi, że jesteśmy naprawdę dziećmi Bożymi (por. Rz 8, 16).

W tym Duchu poznaliśmy, jak prawdziwie Chrystus umarł za nasze grzechy i zmartwychwstał dla naszego usprawiedliwienia (por. Rz 4, 25), i że w Nim mamy przystęp do Ojca, odnowieni w naszej godności synów Bożych (por. Rz 5, 2; Hbr 10, 19).

Chrześcijańskie poznanie mistyczne to nie tylko ciemne poznanie niewidzialnego Boga; ono jest — w spotkaniu z miłością osobową — doświadczeniem Boga, który się objawił i zbawił nas, aby nas uczynić uczestnikami dialogu Ojca i Syna w Duchu Świętym. To w troistości Osób Bóg okazuje się najbardziej jako ten Inny, a jednocześnie jako bliższy nam niż wszelki inny byt.

To jest owo szczęście, o którym, zdało się nam, że powinniśmy mówić do Pasterzy, których niepokoją w pierwszym rzędzie niebezpieczeństwa, na jakie narażona jest wiara w naszych czasach. Prosimy ich o błogosławieństwo i pozostajemy zjednoczeni z nimi w nieustannej modlitwie, w komunii z całym Kościołem, zespoleni z cierpieniami świata, i utrzymując przed Bogiem milczący dialog z tymi nawet spośród naszych braci, którzy trzymają się zdala.

Nasze orędzie nie może się zakończyć inaczej jak dziękczynieniem. Wdzięczność jest tym uczuciem, które na zawsze panować będzie w sercu tego, który doświadczył nieskończonej hojności i wspaniałomyślności Boga. Jako grzesznik, któremu przebaczono, jako przedmiot zmiłowania Bożego ponad wszelkie oczekiwanie, jako uczestnik „działu Świętych w Światłości” (Kol 1, 12), chrześcijanin nie może stać przed Bogiem inaczej jak powtarzając wciąż pieśń dziękczynną: „Bo On dobry, bo wieczna jest Jego Miłość”. (Ps 135).

Tego dziękczynienia i tego podziwu chcieliśmy i my także być świadkami, zachęcając naszych braci, aby uczucia te z nami dzielili, żyjąc w nadziei, i aby rozwijali zawiązki tej uszczęśliwiającej kontemplacji, które są złożone w ich sercu.

Wrzesień 1967

tłum. o. Piotr Rostworowski
Bielany

PAUL VERGHESE

RADOŚĆ Z WOLNOŚCI

LITURGIA WSCHODNIA A CZŁOWIEK DZISIEJSZY

„To nie jest książka dla specjalistów i nie jest napisana przez jednego z nich". Autor, ks. Paul Verghese, uważa się za człowieka czynu, a nie za teologa. Jednocześnie jest niewątpliwie apologetą kontemplacji i wyrażających się w niej wartości. Pochodzi ze starej, od dawna chrześcijańskiej rodziny hinduskiej. „Biblia (w języku syryjskim) była skarbem naszego domu od wielu pokoleń. Jeszcze dziś w święta moja matka czyta z niej wnukom." We wczesnej młodości Verghese był nauczycielem w szkole powszechnej w Indiach, już jako kilkunastoletni chłopak. Po późniejszych studiach w kraju i w Stanach Zjednoczonych (gdzie zarabiał na życie pracując jako pomywacz a potem kucharz, nie pozbawiony zamiłowania dla tej sztuki) przyjął święcenia kapłańskie i przez szereg lat był jednym z sekretarzy cesarza Haile Selassie. Zajmował się wtedy problemami religijnymi kraju, a także kwestią szkolnictwa. W okresie, gdy pisał książkę, którą się tu zajmujemy, Verghese był dyrektorem Wydziału „Akcji Ekumenicznej" Światowej Rady Kościołów w Genewie. W sztabie działaczy ekumenicznych reprezentował bardzo interesującą grupę Kościołów Wschodnich „przedchalcedońskich". Jak wiadomo chrześcijaństwo zachodnie i Prawosławie uznają autorytet siedmiu pierwszych soborów powszechnych. Kościoły przedchalcedońskie uznają tylko trzy pierwsze sobory. Ich oddzielenie od wielkiej wspólnoty nastąpiło w piątym wieku, głównie z powodów politycznych (dążenia niepodległościowe Syrii i Egiptu). Kościoły te nazywa się często „monofizyckimi" z uwagi na spory chrystologiczne, które przypieczętowały teologiczną odrębność tych Kościołów. Monofizytyzm to doktryna głosząca, iż w Chrystusie Logos złączony z rzeczywistością ludzką tworzy jedną *physis* (czyli naturę, ale w sensie szerszym, różnym od ścisłego znaczenia, jakie z tym terminem wiąże myśl zachodnia): „człowieczeństwo wchłonięte jest przez bóstwo jak kropla miodu przez ocean".

Od strony teologicznej w swej genezie monofizytyzm był reakcją przeciw nestorianizmowi. Teologia monofizycka nie przyswoiła sobie terminologii teologicznej rozwijającej się po II Soborze Efeskim. Różnice akcentów i odmienne formuły słowne z racji polityczno-społecznych zaczęły pełnić funkcje symbolu narodowej niezależności, która nie była odróżniana od niezależności czy odrębności kościelnej. Krwawe konflikty związane z ingerencją państwową na długie wieki przekreśliły możliwości zjednoczenia. Obecnie Kościoły przedchalcedońskie zbliżają się najbardziej do Prawosławia, z którym dzielą wiele rysów mentalności, koncepcję liturgii, episkopatu itd.

Na skutek ostrzejszej świadomości historycznej i metodologicznej zdajemy sobie dziś sprawę, że monofizyckie formuły wiary zmierzały do wyrażenia tej samej prawdy co formuły ortodoksyjne. Nie mamy tu do czynienia ze z gruntu odmienną wizją Chrystusa czy rzeczywistości w ogóle — jak to ma miejsce np. w wypadku wczesnochrześcijańskiej gnozy. To doświadczenie otwiera drogę do dalszych poszukiwań ekumenicznych.

Wśród teologów Rady Kościołów ks. Verghese ma opinię znawcy nie tylko teologii wschodniej, przedchalcedońskiej i prawosławnej, lecz i dzisiejszego katolicyzmu, zwłaszcza jego teologii sakramentów i ruchu liturgicznego. Z tej racji dwa lata temu w czasie mego pobytu w Genewie poprosiłam o rozmowę z nim. Pierwsze wrażenie było raczej zabawne — sądząc po nazwisku spodziewałam się spotkać Hiszpana lub Włocha, a nie osobę wyglądającą jak dobroduszny brodaty fakir w europejskim ubraniu. Z początku dość długo rozmawialiśmy o angielskiej szkole analitycznej w filozofii i jej wpływie na styl uprawiania teologii. O. Verghese bardzo się tymi sprawami interesuje, chciał wiedzieć czy tego rodzaju wpływ zaznacza się i w Polsce, gdzie mamy tak znakomitych logików... Potem rozmowa zeszła na prace Schillebeeckxa — Verghese widzi w nim jednego z najciekawszych teologów katolickich naszych czasów, choć zarzuca mu jeszcze zbyt statyczne podejście do chrystologii i obciążanie jej problematyką scholastyczną. Chrystologia zaś decyduje o pojmowaniu zarówno Kościoła jak i sakramentów.

Godziny urzędowe minęły, gmach Rady Kościołów zaczął się wyludniać i my też pojechaliśmy na drugą stronę jeziora do domu mego rozmówcy. Dom to kawalerka w wielkim wieżowcu mieszkalnym. Na trawniku przed domem dzieci sąsiadów grzecznie witają się z dobrym widać znajomym. Na górze przygotowujemy razem herbatę wciąż dyskutując, teraz już o liturgii kosmicznej i o potrzebie kontemplacji. Słuchamy płyt ze śpiewami liturgicznymi w języku greckim, arabskim, starosłowiańskim. Kosmiczny

element w liturgii zawsze stanowił dla mnie duże zagadnienie. Jak się przedstawia jego rola — i sama możliwość — w dobie desakralizacji, użytkowego, praktycznego podejścia do przyrody z którą mamy mało bezpośredniego kontaktu? Verghese kazał mi wtedy spojrzeć przez okno. Podczas naszej rozmowy pogoda zmieniła się. Na pociemniałym niebie ukazały się gwiazdy, na ich tle wyrósł potężny zarys Mont Blanc.

Po dwóch latach często wracam myślą do tej wieczornej rozmowy, wspominając ujmującą prostotę mego gospodarza, jego gotowość dzielenia się tym, co człowiek ma najcenniejszego, to znaczy tym, co wyniósł z przyjaźni z ludźmi i z Bogiem. Nie zdziwiłam się więc, gdy dowiedziałam się, że po upływie swej kadencji w Radzie Kościołów wrócił do Indii i otrzymał tam sakrę biskupią.

Opracowanie niniejsze stanowi wybór notatek z książki P. Verghese'a, *The Joy of Fredoom. Eastern Worship and Modern Man.* (Lutterworth, London). Teksty wyróżnione kursywą są tłumaczeniem, reszta to streszczenia i nieliczne komentarze.

h. b.

KU SPOTKANIU

Wschodnia tradycja liturgiczna nosi na sobie ślady wielu kultur, między innymi egipskiej, żydowskiej, syryjskiej, irańskiej i greckiej. Ściśle biorąc nie jest ona j e d n ą tradycją. Bogactwo i różnorodność kulturalna Bliskiego Wschodu od początku była źródłem wielu duchowych i liturgicznych tradycji. Tradycja jerozolimska nigdy nie była identyczna z antiocheńską czy aleksandryjską. Czy można więc mówić o tradycji wschodniej w ogóle? Fachowcy pracują nad taką syntezą [1], ale nie jest ona zadaniem książki, którą omawiamy. Autor postawił sobie zgoła inny cel: podejmuje on próbę konfrontacji między kultem wschodnim, a światem w którym się on odbywa. Czytając te notatki czuje się, jak bardzo osobista to dla niego sprawa i jednocześnie jak silne jest dążenie przede wszystkim do przezwyciężenia nieporozumień niemal powszechnych w świecie zachodnim. Chodzi o otwarcie drogi do ekumenicznego spotkania także na gruncie liturgii: aby wspólny rozwój znów był możliwy i aby konfrontacja ze współczesnością nie odbywała się w osamotnieniu. Liturgia wschodnia — czy trzeba to przypominać? — nie jest obiektem muzealnym. Ma

[1] Por. na ten temat: Archdale King, *The Rites of Eastern Christendom*, 2 tomy, London 1950; Donald Attwater, *The Christian Churches of the East*, 2 tomy, London 1948; tenże, *Eastern Catholic Worship*, London 1945.

ona swoje miejsce i wpływ na życie duchowe wielu milionów ludzi — tym samym przysługuje jej także prawo do rozwoju i reformy.

CZY CZŁOWIEK WSPÓŁCZESNY POTRZEBUJE LITURGII?

Czy jest jeszcze miejsce dla kultu i liturgii w świecie, który osiągnął pełnoletniość?

Pojęcie „chrześcijaństwa bez religii" (wywodzące się z refleksji Kierkegaarda, Bartha i Bubera) zostało spopularyzowane poprzez pisma Bonhoeffera.[2] Ale Bonhoeffer mówił też o *disciplina arcana*, o tajemnicy, którą ukrywamy przed światem, aby go nie obrażać. Znawcy jego myśli sądzą, że ten problem domaga się dalszych badań, ale jednocześnie są też przekonani, że w międzyczasie trzeba poddać krytyce te elementy liturgii, które zdają się należeć do zakwestionowanej warstwy „religijnej". Ta krytyka może prowadzić do redukcji liturgii, względnie do jej ascetycznego uproszczenia. Pewna niechęć w stosunku do „form i obrządków" jest głęboko zakorzeniona w tradycji luterańskiej i kalwińskiej, a przez to również w mentalności współczesnych ludzi Zachodu. Warto przypomnieć, że dwudziestowieczny ruch liturgiczny (tak wśród katolików jak wśród anglikanów) od samego początku spotkał się z negatywną oceną dużego i ważnego odłamu myśli protestanckiej.[3] A jednak na II Soborze Watykańskim Kościół katolicki na pierwszym miejscu podjął temat liturgii i dziś z dużym nakładem wysiłku reformuje ją. I nie jest to ucieczka od dzisiejszości, bo istotnie człowiek współczesny, mimo wspomnianej awersji w stosunku do „form i obrządków", spragniony jest autentycznej liturgii. *Na szczeblu głębszym niż świadomość rozpaczliwie potrzebuje szansy, by na doświadczenie transcendencji odpowiedzieć poprzez piękno formy.* Samo głoszenie słowa nie wystarcza — potrzeba c z e g o ś w i ę c e j. Co to jest to „coś więcej"? Trudno podać definicję, która ostałaby się wobec krytycznych analiz teologów — stwierdza Verghese — można jednak wyróżnić pewne e l e m e n t y autentycznej liturgii, takiej jakiej człowiek dzisiejszy jest spragniony.

Oto one:

1. podsumowanie rzeczywistego życia — takiego jakim jest ono d z i s i a j,
2. poczucie transcendencji,

---

[2] D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft.* Chr. Kaiser Verlag, München. Tłum. ang. *Letters and Papers from Prison,* SCM Press, London 1953. Martin Buber *Zwiesprache.* Tłum. ang. w: *Between Man and Man,* Fontana Paperback, 1961. Por. s. 33 i nast.

[3] Por. Emil Brunner, *Die Mystik und das Wort,* wyd. 2, Tübingen 1928.

3. zaangażowanie także nieświadomych warstw osobowości,
4. oddziaływanie poprzez konkretne rzeczy i czynności,
5. wyraz pobożności także poprzez ponadlogiczne formy ekspresji,
6. doświadczenie transcendentnej jedności wspólnoty.

Pierwszy i czwarty punkt nie wzbudzą większych oporów — choć i wobec nich fałszywe przeciwstawienie materii i ducha może prowadzić do nieporozumień. Pozostałe postulaty są bardzo dyskusyjne i domagają się wyjaśnień.

1. LITURGIA A ŻYCIE CODZIENNE

Odkrycie „świętości w świecie" jest jedną z głębokich intuicji naszego czasu. Ale ta idea nie jest całkowicie obca chrześcijańskiej tradycji. Starożytne liturgie w samym swoim centrum zawierały dziękczynienia i prośby o błogosławieństwo w zwykłych ludzkich sprawach: modlitwy o deszcz i o pogodę, o zbiory, o radości życia... Kościół, który jest duchowo żywy, musi jednak stale odnawiać ten aspekt modlitwy, aby utrzymać kontakt z realiami, wśród których człowiek się obraca. Odbywa się to i w liturgiach wschodnich ale zbyt nieśmiało i powoli. Dopiero niedawno do modlitwy za podróżujących na lądzie i na morzu dorzucono wzmiankę o tych, co wybrali drogę powietrzną...

Obawa przed jakąkolwiek zmianą bywa przejawem niezrozumienia tradycji, a nie czci dla niej. Liturgie zachodnie pod tym względem wykazują większą — choć także niedostateczną — żywotność. A przecież liturgia nigdy nie może być ucieczką od historii. Przeciwnie: ma wchłonąć historię w siebie i przez to ją przemienić i uświęcić. Uświęcić historię wielką — narodów i ludzkości — i historię małą: naszego życia. Nawet jeśli, jak mówi św. Maksym Wyznawca, *udając się na eschatologiczne spotkanie z Panem zamykamy za sobą drzwi historii, wydobywając się ponad czas — to przecież tę historię niesiemy w sobie i to ona jest naszym wkładem w Eschaton.*

2. POCZUCIE TRANSCENDENCJI

„Zaćmienie Boga" jest w naszych czasach doświadczalnym faktem [4]. Człowiek dzisiejszy z najwyższym trudem dociera do transcendencji. W samym akcie bycia świadomym tego co transcendentne, co go przekracza i przewyższa, człowiek dwudziestego wie-

[4] Por. Martin Buber, *Eclipse of God. The Writings of Martin Buber*, tłum. Will Herberg, Meridian Books 1958, s. 110 i nast.

ku jest także świadom tego, że oto zdaje sobie sprawę z istnienia innego" — i ta świadomość przesłania transcendencję absorbując całą niemal uwagę. W rezultacie albo się transcendencji zaprzecza, albo się ją oswaja jako „dno naszego istnienia" (Tillich), „to, co jest POZA, będąc w pośrodku nas" (Bonhoeffer).

A jednak człowiek współczesny szuka transcendencji. Stąd zainteresowanie religiami Wschodu, stąd protest Heideggera w obronie metafizyki i tak liczne dociekania z zakresu psychologii i filozofii religii.

Jak ocalić kontakt z transcendencją?

Verghese jest zdania, że właśnie liturgia stanowi najwłaściwszy kontekst dla odrodzenia człowieka, wewnętrznego odrodzenia przywracającego mu zdolność widzenia i akceptowania transcendencji. Ale zarówno podejście akademickie, nastawienie na „archeologię", mechaniczne odtwarzanie „najstarszych" form obrzędów, jak i drobiazgowość, obsesja rubryk, mogą ten proces hamować.

3. NIEŚWIADOME WARSTWY ŚWIADOMOŚCI

Fakt ich istnienia — mimo paradoksu zawartego w samym określeniu — nie ulega wątpliwości. Zdajemy też sobie sprawę, jak wielkie mają one znaczenie: technika propagandy i reklamy w wielkiej mierze nawiązuje do nich. Liturgia ma działać oczyszczająco także na to nieświadome wnętrze człowieka — ale nie jako tania namiastka psychoanalizy. Jest w niej coś więcej niż się filozofom śniło. Tradycja wschodnia od wieków mówi o „przemienieniu", nawiązuje do tekstu Pawłowego: ...*Pan jest Duchem i gdzie Duch Pański tam wolność. A my wszyscy z odkrytą twarzą patrzymy, niby w zwierciadle, na chwałę Pańską i przemieniamy się w tenże obraz, z jasności w jasność, jakby od Ducha Pańskiego*. (2 Kor 17—18).

4. WYRAZ W KONKRECIE

Wszelkie ludzkie porozumienie wymaga środków zmysłowych. Nawet głoszenie słowa jest przecież czynnością, która ma swój aspekt materialny i staje się bardziej wyrazista w oprawie kultu odpowiadającego emocjonalnym tendencjom i potrzebom człowieka. W tym zakresie liturgia musi dążyć przede wszystkim do równowagi, unikając wszelkich przerostów.

5. PONADLOGICZNE FORMY EKSPRESJI

Słuszna kampania na rzecz języków narodowych w liturgii nie powinna przesłonić faktu, że na dnie każdego kultu zawsze znaj-

duje się pewne poza-racjonalne *residuum* domagające się swoistych środków wyrazu. „Hosanna" „Hallelujah" — te słowa szybko straciły swój literalny sens zamieniając się w okrzyki radości wobec obecności Boga. Także człowiek współczesny musi jakoś wyrażać swoje głębokie przeżycia, których nie potrafi ująć w żaden pojęciowy kształt. Nie każdy gest i nie każdy symbol liturgiczny może i powinien mieć racjonalne wyjaśnienie. Przeciwnie: symbolizm melodii, gestów i działań musi być niecałkowicie przekładalny na język pojęciowy. Gdyby można było wyrazić słowami wszystko, co on zawiera — symbolizm byłby właściwie zbędny. Symbolizm nie jest tylko czymś w rodzaju stenogramu czy skrótu myślowego. W samej swojej istocie jest on z reguły bogatszy w treść niż jakiekolwiek pojęciowe wyjaśnienie.

6. TRANSCENDENTNA JEDNOŚĆ WSPÓLNOTY

Rzeczywistym miejscem kultu nie jest budynek kościelny lecz ludzka wspólnota. *Ten, kto nie przeżył do głębi swojej solidarności z całą ludzkością, kto nie ma jej w kościach, ten nie dotarł jeszcze do sedna liturgii... Pobożność zachodnia, tak protestancka jak i katolicka, wciąż jeszcze ma na sobie znamiona indywidualizmu. Prawdziwy i integralny kult jest zawsze aktem całego Ciała Chrystusa. Modlitwy mszy rzymskiej pochodzące z okresu, gdy Kościół Rzymski był jeszcze prawdziwie katolickim* — powszechnym w swym duchu i postawie — *zawierają ślady tego przekonania. Ale do niedawna było ono i tam zatarte, ponieważ cała uwaga skupiona była na czynnościach kapłana i na stanie elementów. Nie dość pamiętano o fakcie, że całe Ciało Chrystusa, cała bosko-ludzka wspólnota uczestniczy w Eucharystycznym ofiarowaniu Chrystusa..., To nie jest tylko jakaś „teologiczna" koncepcja. Człowiek współczesny niespokojnie szuka trascendentnej wspólnoty, w której jego życie odnajduje sens i kierunek.*

PRZECIW UTYLITARYZMOWI

Z tego, co powiedziano, mogłoby wynikać, że liturgia wtedy jest prawdziwa i dobra, gdy odpowiada potrzebom człowieka. Verghese sądzi jednak, że byłoby to podejście fałszywe i niebezpieczne. Jego zdaniem l i t u r g i a j e s t c e l e m s a m a w s o b i e.

Istnieje dość nawet rozpowszechniony pogląd, że liturgia jest narzędziem apostolstwa i że ma służyć codziennemu życiu. W niedzielę rano dobry chrześcijanin poddaje się duchowemu oczyszczeniu i nabiera nadprzyrodzonych sił na cały tydzień pracy... Ktoś nawet posłużył się porównaniem: Kościół to duchowa „stacja ob-

sługi". Takie ujęcie zadań Kościoła jest dowodem istotnego skrzywienia i zubożenia całej postawy duchowej. *„Błogosławieństwo na drogę życia" może być jednym ze skutków Eucharystii. Ale sam w sobie, pełniony w posłuszeństwie nakazowi Chrystusa „to czyńcie aż przyjdę"* (1 Kor 11, 26) *kult Eucharystyczny stanowi najbardziej charakterystyczny i najpełniej ludzki akt człowieka. Prawdziwie być człowiekiem to znaczy uczestniczyć w raz na zawsze spełnionej ofierze tego, który sam tylko prawdziwie jest Człowiekiem.*

Nie tylko dlatego uczestniczymy w Eucharystii, aby karmić się Ciałem i Krwią Chrystusa, choć to jest konieczne do życia. Eucharystia jest najwyższym aktem wolności, miłości i radości. W istocie *nie szuka niczego poza Trójcą, której jest ofiarowana,* choć wiele może się do tej podstawowej intencji dołączać.

EUCHARYSTIA I OFIARA CHRYSTUSA

W tradycji łacińskiej ofiara zdaje się mieć przede wszystkim sens zadośćuczynienia — przejednania gniewnego Boga. Ale ofiara (*sacrificium*) nie zawsze to właśnie oznacza.

Chrześcijanin szuka sensu ofiar — wszelkich ofiar, także ofiar Izraela i innych ludów świata — w jedynej ofierze Chrystusa, a nie odwrotnie. Wszystkie te ofiary są cieniami i zapowiedzią — ofiara Chrystusa jest rzeczywistością. W wierze, miłości, posłuszeństwie — z nadzieją, bez zastrzeżeń, nie żądając niczego w zamian, Chrystus powiedział: „Ojcze w ręce twoje oddaję ducha mego". To była ofiara doskonała. Nie zadośćuczynna, nie dla przebłagania gniewnego Boga, nie dla zyskania dodatkowych zasług dla innych: lecz pełen prostoty i zaufania akt miłości-samoofiary i oddania. To jest właśnie ofiara — najwyższy wyraz miłości. Oddaje się siebie — a nie coś w zastępstwie — temu, do kogo należy wszystko, z miłością, radośnie, w wierze. To powinien być dominujący ton w liturgii. Nie tylko kontemplacja godności i świętości Boga, lecz także *radosny akt utraty siebie w pełnym miłości oddaniu wobec Boga, który jest tego godny.*

W akcie Eucharystii Kościół jest wchłonięty w wolność, miłość, radość i oddanie Chrystusa, w jego ostateczną i wieczną ofiarę. Nie jest to więc ani powtórzenie, ani tylko „pamiątka".

DUCH ŚWIĘTY I WOLNOŚĆ LUDZKA W AKCIE KULTU

...Duch wspomaga niemoc naszą, gdyż nie wiemy należycie, o co się modlić mamy, ale sam Duch błaga za nami wzdychaniem nie-

wysłowionym. A ten, który przenika serca, wie o co prosi Duch: że według Boga przyczynia się za świętymi. (Rz 8 26)

Duch święty jest zawsze duchem wolności. *Prawdziwa wolność to możność stanięcia przed Bogiem z odsłoniętą twarzą* — (por. 2 Kor 3 17). Ta świadomość swobodnego dostępu do obecności Boga nie przeniknęła jeszcze dość silnie tradycji zachodniej, mimo nacisku Reformacji na darmo daną łaskę Boga. Zachód akcentuje silniej dystans między Bogiem a grzesznym człowiekiem; Wschód także zdaje sobie sprawę z miażdżącej realności grzechu, ale jego liturgia stale przypomina, że łaska oznacza możność zbliżenia się do Boga pomimo grzechu i życie radością jego miłości, miłości tego, który pierwej nas umiłował. *Łaska jest więc wolnością od grzechu i śmierci, bo przez dostęp do Boga i życie jego miłością grzech jest starty a śmierć zwyciężona... Zbawienie to wolność składania czci Bogu. A cześć Boża jest życiem — tutaj i w świecie, który przyjdzie.*

LITURGIA A DOGMAT

Chrześcijaństwo wschodnie zawsze bardziej polegało na liturgii niż na dogmatycznych sformułowaniach. To liturgia stale uzmysławia Kościołowi Prawdę wcieloną. Na Wschodzie słowne sformułowania nie są rezultatem przemyśleń, mających w zasadzie objąć całość danego teologicznego problemu i uczynić mu zadość. Wiążą się one raczej z konkretną potrzebą odparcia pojawiających się błędnych idei i praktyk.

Teologia odgrywa dziś dominującą rolę w formowaniu przyszłych przywódców Kościoła. Profesorowie teologii mają oczywiste i wielkie zasługi, ich ciężka praca *wydobywa na jaw wiele aspektów prawdy, które niemal przez wieki przesłaniał taki czy inny pobożny nonsens. Lecz utrzymywać, że same słowa, nawet najtroskliwiej dobrane, mogą opisać i przekazać całą Prawdę to nonsens z pewnością bezbożny.*

Dogmat jest duszą liturgii: jest w nią wcielony. Realny, egzystencjalny kontakt z dogmatem może zaistnieć tylko poprzez kontakt z jego ciałem — z Kościołem sprawującym liturgię. *Przesycona Pismem liturgia promieniuje Prawdą* i jest najwłaściwszym kontekstem głoszenia Słowa: to głoszenie jest jej organiczną i centralną częścią. Zarówno Wschodowi jak i Zachodowi można zarzucić podstawowe niedociągnięcia w realizacji tej idei. Zachód zbyt dał się pochłonąć abstrakcyjnym dociekaniom teologicznym oderwanym od kultu (scholastyka, zwłaszcza późna), a Reformacja wyrwała Pismo z jego liturgicznego kontekstu. Wschód nie utrzymuje na-

leżytej równowagi między tym, co racjonalne, a tym, co transracjonalne, często popadając w teatralność, gdy zewnętrzne efekty maskują brak wewnętrznej postawy adoracji i brak refleksji w duchu wiary.

CZAS I PRZESTRZEŃ LITURGICZNA

Chrześcijaństwo wschodnie uznaje, że całe stworzenie — w czasie i przestrzeni — jest uświęcone przez śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, ale jednocześnie dostrzega stopnie i zagęszczenia świętości w pewnych punktach czasu i przestrzeni. Czas Chrystusa i Apostołów stanowi osobną kategorię jako czas święty, gdy Odwieczny Syn Boga był w ciele obecny na ziemi. Żadna metoda historyczna nie może przeniknąć tajemnicy tego świętego czasu. Jest to czas należący do historii i jako taki dostępny badaniom przy pomocy jej metod, ale jednocześnie jest to coś więcej niż czas historyczny. Jest to czas EKONOMII, kiedy Przedwieczny objawił się w czasie, uświęcając go. Podobnie czas eucharystyczny jest święty dla Wschodu, bo Przedwieczny przyjmuje ten czas ludzki i przemienia, a przez to przemienia całość czasu... To jest czas pochłonięty przez wieczność i wieczność przeświecająca przez czas.

Przestrzeń eucharystyczna także jest święta. Niebo, Królestwo przenikające przestrzeń, staje się fizycznie obecne w miejscu gdzie Eucharystia jest odprawiana. To jest święta ziemia, równa tej, którą pobłogosławiły ślady Jezusa. „Niebo i ziemia są pełne Twojej chwały": to właśnie dzieje się w przestrzeni eucharystycznej, gdzie niebo spotyka się z ziemią.

Verghese zdaje sobie sprawę, że zapewne dla wielu zachodnich czytelników te słowa brzmią dziwnie — romantycznie czy mistycznie. Ale czy nie jest czymś bardziej romantycznym rozpowszechniona na Zachodzie współczesna idea świętości całej przestrzeni i całego czasu?

Zarzut mistycyzmu jest bardziej skomplikowany, a w pewnym sensie nie jest to w ogóle zarzut. Określenie „mistyczny" może być właściwe dla oznaczenia tego, co przekracza metody i kanony współczesnej nauki. Niemniej teolog wschodni nie zgodzi się, aby to, co mistyczne miało być anty-racjonalne. To, co wyrażamy językiem podziwu i czci, nie kieruje się przeciw rozumowi lecz go przerasta, tak jak kontemplacja przerasta zrozumienie.

Wszystko to bardzo trudno wyłożyć teoretycznie. Prawdziwa inicjacja we wschodnią postawę duchową może się dokonać tylko

przez udział w liturgii modlącej się wspólnoty. Niestety, mało jest takich wspólnot — stwierdza Verghese — i to nie tylko na Zachodzie lecz i na Wschodzie.

MISTYCYZM

Dawna chrześcijańska filozofia Zachodu także rozpoczynała się od podziwu — dzisiejsza zaczyna się od ciekawości, a kończy jej utratą [5]*. Stąd brak zrozumienia dla potrzeby mistyki a nawet obawa przed nią. Lękając się mistycyzmu człowiek współczesny boi się przede wszystkim eskapizmu, ucieczki przed realnym światem i utraty własnej indywidualności. Ale widzieć w mistyce drogę ucieczki (choćby się jej pragnęło...) to wielki błąd. Poprzez wszczepienie w Ciało Chrystusa odnajduje się zarówno siebie samego jak i prawdziwe zaangażowanie. Mistycyzm eucharystyczny, specyficzny dla chrześcijaństwa, daje wprawdzie odpoczynek w Bogu ale jednocześnie czyni nas zdolnymi do wydawania owocu i zobowiązuje do tego. Nie ma miłości ani wiary bez oddania siebie. Nawet Bóg kocha oddając nam siebie. To boski dar z siebie czyni chrześcijańskie oddanie się Bogu czymś zbawczym a nie samobójczym.*

CIĄGŁOŚĆ I ROZWÓJ

Liturgia nie należy wyłącznie do jednego, dzisiejszego pokolenia. *Cały Kościół w czasie i przestrzeni sprawuje kult Eucharystyczny.* To poczucie ciągłości może być jednym z motywów oporu przed tendencją do tworzenia nowych liturgii ad hoc, w oderwaniu od historycznych korzeni. Verghese podziela obawy tych, co lękają się zubożenia duchowego, które byłoby konsekwencją zerwania żywego kontaktu z tradycją. Liturgia czasem przechowuje tradycje, które byłyby zaginęły, gdyby ich nie chronił pewien konserwatyzm wspólnot przywiązanych do tego co trwa „od zawsze".

Kontakt z tradycją nie powinien być zbyt jednostronnie „naukowy". Celem historycznych badań nad liturgiami nie jest tylko poznanie czy też odtworzenie tzw. prymitywnych czy pierwotnych liturgii. Wiedza historyczna może natomiast bardzo wydatnie przyczynić się do stworzenia nowych form kultu, w których i ludzie przeszłości i ludzie dzisiejsi mogliby odnaleźć to, co istotne. Rola poznania ściśle naukowego jest tu jednak ograniczona. Jest ono wprawdzie względnie pewne, lecz jakże ubogie! Jeślibyśmy

---

[5] Por. M. B. Foster, *Mystery and Philosophy*, SCM Press, London 1957.

zaliczyli do autentycznej tradycji i przechowywali w zbiorowej pamięci tylko to, co da się historycznie ustalić, popadlibyśmy w duchową nędzę. *Nasi przodkowie przeżywali rzeczy, których dziś nie da się dokładnie ustalić, a jednak te fakty nadal wywierają wpływ na nas. Przyjście Jezusa jest jednym z takich wydarzeń. Historia nigdy go nie opisze ze wszystkimi szczegółami. Pamięć Kościoła może i powinna być oświecona przez zastosowanie metod historycznych, ale one jej nie zastąpią. Historię trzeba także na nowo przeżywać i wspominać w formach, które nie zawsze są jasne i przekładalne na język pojęciowy.* W Eucharystii wspólnota wierzących przeżywa na nowo decydujące wydarzenia historii w sposób twórczy, *przemieniający i wyzwalający*. To jest także jeden z aspektów radości z wolności — świadczącej o autentyczności liturgii. A więc liturgia musi wciąż rosnąć, wciąż być w blasku nowości, być własnością i poniekąd dziełem tych, którzy dziś ją sprawują — ale ten wzrost i odnowa musi zawsze pochodzić niejako z tego samego odwiecznego korzenia. Widzimy tu znowu tak charakterystyczną dla chrześcijańskiego Wschodu organiczność w podejściu do historii.

NIEKTÓRE CECHY CHARAKTERYSTYCZNE LITURGII WSCHODNICH

1. JĘZYK

Od początku zarysowały się dwie tendencje: a) w zasadzie liturgia w języku narodowym; b) konserwatyzm wspólnot sprawiał, że zachowywano w liturgii dawny język, który w życiu codziennym wyszedł z użycia. Stąd wielka rozmaitość języków liturgicznych, a z drugiej strony bardzo dziś silna tendencja do powrotu do liturgii w języku powszechnie zrozumiałym. Rzecz ciekawa, że ta właśnie niejako „demokratyczna" tendencja jest tym silniejsza, im wyższy przeciętny poziom wykształcenia członków danej wspólnoty, im żywszy duch misyjny i zainteresowanie sprawami religii i Kościoła. Przodują parafie związane z uniwersytetami itp. W wielu takich ośrodkach na Zachodzie liturgia wschodnia jest dziś celebrowana w języku angielskim.

2. UDZIAŁ WIERNYCH

Żywy i aktywny udział wszystkich wiernych był charakterystyczną cechą liturgii w całym pierwotnym Kościele, tak na Wschodzie, jak na Zachodzie. Zachował się on w dość wysokim stopniu w wielu liturgiach wschodnich — poza grupą bizantyjską, gdzie obecnie chór zastępuje zgromadzenie niemal z reguły. Ale

stare teksty wskazują, że nie zawsze tak było i zmiana na niekorzyść ludu nie ma żadnego teologicznego uzasadnienia. Przyczyną jest raczej rozwój muzyki — stopniowo śpiewy liturgiczne przestały być dostępne dla wszystkich wymagając długich studiów i ćwiczeń. W innych liturgiach wschodnich do dziś około 1/3 tekstu mszalnego należy do wiernych, jest recytowana lub śpiewana przez wszystkich. Pod innym natomiast względem — stwierdza Verghese — dzisiejsza wschodnia praktyka jest zubożona i niewłaściwa: kult Eucharystyczny jest bardzo rozwinięty, ale duszpastersko niedopracowany i w rezultacie prowadzi niemal do zaniku komunii świeckich. W wielu Kościołach tylko dzieci i starcy komunikują częściej niż raz do roku. Dopiero niedawno wznowiono wysiłki mające na celu przywrócenie starożytnej praktyki, żywej aż do XVI wieku, gdy na Wschodzie normalne uczestnictwo w Eucharystii obejmowało komunię sakramentalną.

3. ROLA DIAKONA

Często pełni on funkcję komentatora i pośrednika między kapłanem i zgromadzeniem, wyjaśniając sens ceremonii i wzywając do modlitwy i skupienia. Samotnie odprawiana msza jest w chrześcijaństwie wschodnim czymś zupełnie wyjątkowym i wymaga specjalnych pozwoleń. Normalnie wymagana jest przynajmniej obecność diakona i jednej osoby reprezentującej zgromadzenie. Zachęca się oczywiście do częstego sprawowania Eucharystii, kiedy tylko istnieje współodprawiające zgromadzenie, ale nie jest to codziennym obowiązkiem.

4. KWESTIA EPIKLEZY

Epikleza jest to modlitwa zwrócona do Ducha Świętego, jako do tego, który uświęca i przemienia postacie eucharystyczne w Ciało i Krew Pana. W liturgiach wschodnich modlitwa ta jest odmawiana po słowach Ustanowienia Eucharystii. Sens tej modlitwy był przedmiotem trwających przez wieki dyskusji między chrześcijańskim Wschodem i Zachodem. Liczni teologowie zachodni sądzili, że jest rzeczą niewłaściwą modlić się o przemianę darów, która już przecież nastąpiła wcześniej. Z drugiej strony teologowie wschodni kwestionowali ważność i wartość liturgii zachodnich, gdzie nie mogli doszukać się koniecznej ich zdaniem epiklezy. Verghese jest przekonany, że dziś dyskusja tego rodzaju niewiele ma sensu. Każda z tradycji ma swoje cechy charakterystyczne Liturgia rzymska zawiera epiklezę przed słowami Ustanowienia — a przynajmniej jej ślad (Modlitwa *Veni Sanctificator*). Ale w gruncie rzeczy nie to jest najważniejsze. Izolowanie poszczególnych modlitw stanowiących część aktu liturgicznego i przypisywanie

im szczególnej mocy niejako w oderwaniu od całości jest sprzeczne z całą tradycją prawosławną. METATHESIS — przemiana elementów dokonuje się w obrębie aktu liturgicznego stanowiącego jednorodną całość. Modlitwy kapłańskie mają w tej całości niezastąpioną rolę, ale nie należy w nich widzieć czegoś w rodzaju magicznej formuły. One żyją przez swój związek z całością, poprzez sens, a nie poprzez formę.

Na marginesie uwag Verghese'a warto zanotować, że podobne tendencje można odnaleźć także w dzisiejszej katolickiej teologii sakramentów. Dokonująca się reforma liturgiczna kładzie wielki i — jeśliby to tak można określić — bardziej równomierny nacisk na całość kanonu.

5. IKONY

Verghese przypomina fakty dotyczące kultu ikon w jego historycznym rozwoju, podkreślając, że dla prawosławnych ikona jest obecnością a nie dekoracją czy ilustracją — jak dla Lutra czy Kalwina. Teologia ikony we współczesnym ujęciu jest przedstawiona obszernie w pracach Ouspienskyego i Losskyego [6]. Ikona nie jest portretem — pamiątką po kimś, kto jest nieobecny... Kościół jest tam, gdzie Bóg i święci są obecni — ikony wskazują na tę obecność. Specjalna cześć oddawana Dziewicy i świętym nie odwraca uwagi od chwały Chrystusa, bo tę cześć oddaje się im jako tym, których Chrystus przyłączył do siebie w specjalnym sensie.

Ikoniczna obecność świętych wiąże się szczególnie z kultem Eucharystycznym, co staje się zrozumiałe, gdy weźmiemy pod uwagę to, co już powiedziano wyżej o przestrzeni sakralnej. Oczywiście w ciągu wieków wkradły się w kult ikon niewątpliwie nadużycia — kontrowersje związane z ikonoklazmem są tego świadectwem [7].

6. PEDAGOGIA

Godnym jest wreszcie podkreślenia jeszcze jeden znamienny fakt: wspomnieliśmy już o ścisłym związku, jaki łączy liturgię z dogmatyczną treścią chrześcijaństwa. Otóż i w zakresie religijnej formacji wiernych chrześcijaństwo wschodnie bardziej polega na

---

[6] Leonid Ouspensky, *Essai sur la théologie de l'icone dans l'Église Orthodoxe*, Paris 1960, Por. też Ouspensky and Lossky *The Meaning of Icons*, 1952, oraz numer specjalny „Contacts. Revue Française de l'Orthodoxie", vol. XII, no 32, 1960.

[7] „Wybierają ikony na rodziców chrzestnych dzieci... Niektórzy kapłani mają zwyczaj zeskrobywać nieco farby z ikon i mieszają ten proszek z eucharystycznym chlebem i winem i tę mieszaninę rozdają wiernym po Eucharystii. Inni

liturgii niż na jakimś systematycznym nauczaniu. Jest to szczególnie wyraźne w tradycji syryjskiej. Syryjskie formularze mszalne zawierają wiele długich modlitw typu biblijnej medytacji. Tekst Pisma św. jest tu traktowany z pewną swobodą, uzupełniony licznymi komentarzami, w których wszystkie niemal wielkie dyskusje chrystologiczne i trynitarne pozostawiły swoje ślady. Szczytowym punktem tej katechezy poprzez liturgię są obrzędy Wielkiego Tygodnia.

7. UNIWERSALIZM

Szczególnie pięknym rysem wielu liturgii wschodnich jest występujące zresztą i w liturgii rzymskiej głębokie poczucie jedności całego Ciała Chrystusa. Wspomnienia świętych i zmarłych są bardzo liczne i obszerne. Granice Kościoła są w nich nieraz pojęte bardzo szeroko. Oto przykład z liturgii syryjskiej odprawianej przez autora książki [8]:

Wspominamy najpierw Ojca naszego Adama i matkę naszą Ewę
Świętą Matkę Boga Maryję
Proroków i Apostołów, Ewangelistów i Męczenników
Wyznawców, sprawiedliwych i kapłanów
Świętych Ojców i dobrych Pasterzy, Nauczycieli Prawdziwej Chwały, pustelników i cenobitów
wszystkich tych, co niewidzialnie trwają z nami na modlitwie
wszystkich, co od początku świata podobali się Tobie
wszystkich od Adama i Ewy
aż po ostatni dzień.
Wspominamy też naszych rodziców, braci i dzieci
tych, co uczyli nas słowa prawdy,
naszych zmarłych i wszystkich wiernych zmarłych, a zwłaszcza tych, co krwią są z nami związani,
tych, co uczestniczyli lub uczestniczą w budowie tego Kościoła,
i wszystkich, którzy mają z nami do czynienia w słowie i w czynach, w małych i wielkich sprawach
a zwłaszcza tych, na których prośbę ta ofiara jest składana...

W wielu liturgiach wschodnich Kościół modli się nie tylko o wstawiennictwo świętych, lecz także modli się za nich i za aniołów, aby Bóg udzielał im radości. Wzajemność stosunków między niebem a ziemią doskonale się w tym wyraża.

---

umieszczają Ciało Pana w dłoniach ikon i wierni otrzymują je stamtąd..." List cesarza Michała do króla Ludwika z roku 824. Mansi, tom XIV, s. 240.

[8] Liturgia syryjska „św. Jakuba".

MODLITWA „PRYWATNA"

Teologia wschodnia od dawien dawna głosi, że w samej swej istocie modlitwa nigdy prywatną nie jest — zawsze jest w Chrystusie, skierowana do Ojca przez Ducha Świętego, zawsze jest aktem Ciała Chrystusa dokonanym przez jeden lub wiele jego członków. Chrześcijanin nie musi przerzucać się od świata do Kościoła i z powrotem. Być w Kościele to być w świecie — choć twierdzenie odwrotne niekoniecznie musi być bez zastrzeżeń prawdziwe.

Biskup Robinson jako formę modlitwy dzisiejszego chrześcijanina proponuje przenikanie przez świat do Boga [9]. Wiąże się to z zasadą Wcielenia i jest w rzeczywistości bardzo tradycyjnym elementem chrześcijańskiej mistyki. Jednocześnie jednak potrzebne jest czasem przynajmniej fizyczne oderwanie od bieżących zajęć, któremu bynajmniej nie musi towarzyszyć nieświadomość świata, izolacja od jego problemów i trosk.

Izaak Syryjczyk pisze: *„Serce pełne miłosierdzia to serce człowieka, który płonie litością nad wszelkim stworzeniem — nad każdym człowiekiem, ptakiem, zwierzęciem, demonem. Człowiek miłosierny patrzy na stworzenia lub myśli o nich i oczy jego napełniają się łzami. Dlatego bez ustanku ofiarowuje swoją modlitwę za nieme stworzenia i za nieprzyjaciół Prawdy i za tych, co mu szkodzą, błagając aby byli zachowani i doczekali się przebaczenia"* [10].

NASZ KONTAKT Z BOGIEM

Motywem przewodnim książki Verghesea jest idea r a d o ś c i — radości której źródłem jest fakt, że jako chrześcijanie mamy dostęp do Boga. Bóg sam dał nam prawo dialogu ze Sobą. Całe nasze życie ma być takim modlitewnym dialogiem, a raczej nim j e s t, choć nie zawsze zdajemy sobie z tego sprawę. Kierunek, linię tego dialogu wyraża i wyznacza Modlitwa Pańska.

Uderzającą jej cechą jest intymność a zarazem śmiałość z jaką zwracamy się do Boga: „Ojcze", „Nasz Ojcze". W Chrystusie „mamy śmiały przystęp do Ojca z ufnością, dzięki wierze w Niego" (Ef 3, 11). Tak właśnie ustosunkowując się do Boga spełniamy jego wolę. *Jego święta miłość, twórcza i płomienna wypala w nas hipokryzję, fałsz, zarozumialstwo, pomieszanie, wszelkie zło, ona*

---

[9] *Honest to God*, s. 93. W języku polskim por. *Spór o uczciwość wobec Boga*. „Biblioteka Więzi", Warszawa 1966, s. 108 i nast.

[10] Tekst ang. wg V. Gollancz, *A year of Grace*, Pengium 1955.

nas wzywa, pociąga, prowadzi naprzód, nie pozwala spocząć, bo cel jeszcze nie osiągnięty. Miłość wystawia na próbę rozum, ale zarazem pogłębia jego zdolność widzenia. Nie daje ostatecznej odpowiedzi lecz niestrudzenie ukazuje drogę przed nami. Miłość buduje. Sprawia, że człowiek rośnie. To ona tworzy wspólnotę wierzących. I ona także stale kwestionuje nasze pojęcie o Bogu i najśmielsze oceny naszych możliwości. Miłość afirmuje to co transcendentne a zarazem nie ignoruje świata. Na niej opiera się duchowość, która, według słów św. Pawła, widzi rzeczywistość nie według ciał, tj. nie sądzi jej na podstawie zewnętrznych przejawów. Miłość otwiera oczy na ukryte a zadziwiające bogactwo rzeczy niewidzialnych (2 Kor 4, 18). *Człowiek uczy się oceniać świat w świetle jego niewidocznego i nieoczywistego znaczenia. Stopniowo Bóg Osobowy staje się mu coraz bliższy, poznaje on Boga, który nie może być umiejscowiony w żadnym punkcie przestrzeni a jednocześnie włada każdym punktem czasu i przestrzeni. Miłując człowiek coraz głębiej wnika w cel stworzenia i pragnie, aby się on spełniał. Przyjdź Królestwo Twoje... bądź wola Twoja...*

W każdym punkcie czasu i przestrzeni człowiek jest powołany do kształtowania świata według woli i zamierzeń Boga. W nim, w człowieku te zamierzenia znajdują swój kształt.

W pewnym sensie modlitwa jest współpracą z Bogiem w szukaniu tego kształtu, w realizowaniu go.

Stąd wielka aktualność modlitwy i konieczność jej aktualizacji. Lektura gazety powinna być przygotowaniem do godziny modlitwy. *Tam znajdziemy to, co uczyni konkretną naszą prośbę o chleb i naszą prośbę o przebaczenie; jedno i drugie w skali planetarnej obejmującej najszerszą ogólnoludzką wspólnotę.*

Jest wreszcie w Modlitwie Pańskiej także wyraz i świadomość tego, czym są w życiu człowieka momenty próby, napięcia, jak przerażającym jest ciężar spoczywającego na nas wyboru. *„Nie wódź nas na pokuszenie": ta prośba powinna zawsze przywodzić nam na myśl tajemnicę Gethsemani. W samym jej sercu znajduje się Chrystus cierpiący, a obok niego śpiący uczniowie.*

W związku z tym, kończąc swą książkę, Verghese przyznaje, że modlitwa może być trudem, wysiłkiem, nieraz bardzo wielkim. Odczuwanie jej trudności jest rzeczą bardzo ludzką. Ale jego zdaniem nie przekreśla to dominującej radości z wolności, radości Synostwa.

Paul Verghese
oprac. H. Bortnowska

JESZCZE O KAZANIACH

Zainteresowanie problemem kazania ostatnio bardzo się w naszej publicystyce ożywiło. Mieliśmy „Trójgłos" w „Więzi", listy i artykuły w „Tygodniku Powszechnym". Do tych głosów dorzucam i ja swoje propozycje pod adresem głównie kolegów z ambony. Wychodzą one od człowieka, który, podobnie jak oni, męczy się przeżywając klęski słowa nieskutecznego i rozczarowania martwym, obojętnym słuchaczem. Krytykując, zresztą zupełnie słusznie słaby, często beznadziejny poziom kazań, nie można pomijać i tego faktu, że wielu z księży wchodzi na ambonę z lękiem odpowiedzialności za Słowo i to po kilku godzinach solidnego przemyślenia, przygotowania. Propozycje — traktowane jako bodziec do dyskusji, otwieram stwierdzeniem bolesnego faktu: ucieczki słuchaczy od naszego słowa.

Ucieczka nie musi polegać na unikaniu Mszy św. z kazaniem. Najczęściej u przeciętnego inteligenta polega na psychicznym odejściu. „Ksiądz rozpoczyna mówić na ambonie — to ja automatycznie się wyłączam — przechodzę na własne, ciekawe tematy." Winę można rozdzielać między kler i laikat. Można wszystko zwalić na brak talentu i przygotowania ze strony mówiącego. Można odpowiedzialnością obarczyć samych słuchaczy. „Osadzeni w klimacie radia i telewizji, wychowani w kulturze słowa, zbyt laicko przyjmują słowo z ambony, jako tylko nieporadne, denerwujące słowo człowieka... W swoim krytycyzmie zatracają wyczucie Słowa Boga podanego nieudolnym słowem ludzkim".

Na pewno racje są podzielone, ale dla mnie głównym mankamentem przekazu Słowa, jest po prostu brak świętości u przekazujących. Inaczej mówiąc to, że my kapłani nie jesteśmy ustawieni w klimacie Słowa Bożego. Jesteśmy obcy — oddzieleni. Nie tworzymy jedności ze Słowem. Trochę to niezgrabnie w PROPOZYCJACH sugerować świętość, ale nie wiem czy to nie byłaby najbardziej konstruktywna, chociaż i najtrudniejsza propozycja.

Nieco łatwiejszą dla wprowadzenia w życie byłaby chyba propozycja odnosząca się do „dalszego — pośredniego" przygotowania

mówcy. Mam na myśli przygotowanie w seminarium duchownym. Wiele tam powoli zmienia się na lepsze. Kiedyś, przed laty, w zakładzie przygotowującym przyszłych kaznodziejów, spotkałem profesora homiletyki, który sam nie mówił nigdy kazań. Bo po prostu nie potrafił. Podstawę wszelkich mądrości kaznodziejskich stanowił potężny zbiór wzorcowych kazań „na wszystkie okoliczności życia", a ułożonych jeszcze za „sanacji". Nie wiem, z jakich teraz materiałów korzystają klerycy, ale wydaje mi się, że główny nacisk, w myśl współczesnej pedagogiki, powinien pójść nie w kierunku zdobywania teoretycznych wiadomości i nawet nie w kierunku ćwiczeń z dykcji, z samej „techniki mówienia", ale raczej w kierunku umiejętności wykorzystania samego życia do kazań. Należałoby uczyć sztuki „podglądania życia". Nie tylko wykłady z homiletyki, ale wszystkie wykłady powinny wskazywać możliwości praktycznego zastosowania wiedzy teologicznej w przyszłych kazaniach. Należałoby uczyć sztuki odnajdywania źródeł, materiałów. I tej rzadkiej umiejętności wpadania na trop właściwych inspiracji.

Po studiach, w przygotowaniu bliższym, bezpośrednim daje się zaobserwować dość często w ogóle brak przygotowania. Część tłumaczy się zagonieniem, brakiem czasu. Ci, jeśli naprawdę są pochłonięci przez wir prac duszpasterskich, w jakiś sposób mogą liczyć na pomoc Ducha Św. Niebezpieczniejsi są „elokwentni", którzy nie tyle ufają w pomoc nieba, ile polegają na łatwości, potoczystości własnej wymowy. Płyną wówczas potoki słów, jakże często nadużywające cierpliwości człowieka spod ambony. A mówca jakoś nie może zakończyć, bo po prostu nie napisał tego kazania, a przynajmniej nie ułożył dyspozycji. Znam wielu księży bogatych w doświadczenie, którzy mozolnie opracowują pełny tekst na piśmie. W ten sposób uzyskują oszczędność słowa, zwartość myśli. Dzięki zapisowi wiedzą, co już kiedyś powiedzieli.

W naszym środowisku pracuje kapłan, którego kazania są cenione. Znam kulisy tej „popularności". Na pewno decydującą rolę odgrywa modlitwa i postawa tego księdza. Ale pewien wpływ na „jakość" kazań ma również to, że przygotowanie „bliższe" trwa cały tydzień. Ten „wzięty" kaznodzieja wcale nie ma dużo czasu. Może nawet ma go mniej niż wielu innych. Opracowanie kazania w ten sposób „kawałkuje", że już w poniedziałek czyta temat kazania, urywek właściwej Ewangelii. W następnych dniach przy najrozmaitszych okazjach „żyje" kazaniem. Z całotygodniowych przygodnych refleksji urasta do soboty spory zapis. Teraz następuje scalenie myśli — pełny tekst idzie na maszynę. I ludzie chetnie idą na takie kazania.

No dobrze... ale co zrobić z takim wypadkiem, wcale nierzad-

kim: ksiądz chociaż ma dużo dobrej woli, wcale nie jest jeszcze świętym, ma za to mało czasu i jeszcze mniej talentu. Myśli głębokie nie nadejdą, bo trochę nie ma skąd. Sytuacja dość częsta, lekko beznadziejna. Można spróbować ratować siebie i słuchaczy drogą „organizacyjną". Nie wszyscy księża muszą mówić (w niektórych ośrodkach duszpasterskich nie ma rady: brak kapłanów — każdy musi mówić). Kierownictwo duszpasterskie powinno dokonać umiejętnej selekcji. Niekoniecznie trzeba się opierać na własnych siłach. Można zaprosić fachowców, specjalistów. Często tutaj odgrywają rolę hamulca ambicje „personalne" miejscowych. Byłem świadkiem, gdy w pewnym zakonie oświadczono, że nikogo nie sprowadzimy, „bo w naszych kościołach mogą mówić tylko nasi zakonnicy". No i mówią, ale jak...? Pomoc „speców od mówienia" jest aktualna zwłaszcza w okresie rekolekcji i innych specjalnych okoliczności (np. oktawa modlitw o jedność). Planowania siłami „kaznodziejskimi" wymagają ośrodki o specyficznej strukturze duszpasterskiej.

Wędrując po Polsce spotkałem ośrodek wczasowy, w którym latem i zimą przebywa masę turystów. Ludzie ci może dysponują większą ilością czasu niż u siebie w domu, a ponadto właśnie może w warunkach „wczasowych" łatwiej im się wybrać do kościoła. I właśnie tu wspaniała okazja duszpasterska od wielu lat, według oceny miejscowego laikatu, jest marnowana. Po prostu obsada miejscowego klasztoru nie dysponuje właściwą siłą, która by przemówiła do ludzi, już może „nie po bożemu", ale przynajmniej po ludzku. Po Soborze możemy w Słowie Bożym uruchomić laikat. Ilu wspaniałych fachowców milczy pod amboną, gdy tylu niefachowców z ambony zabiera głos w sprawach, w których jako kler nie posiada kompetencji, bo nie może być wszechwiedzącym omnibusem. W niektórych ośrodkach akademickich uruchamia się laikat w kierunku Słowa Bożego w ten sposób, że w dniu imienin studenci-solenizanci w czasie Mszy św., po ewangelii, przeprowadzają krótkie rozważanie, przeważnie na temat swego Patrona. Kapłan słuchając słów laikatu jest często zaszokowany głębią i pięknem. Duch Św. zaczyna mówić poprzez swój Lud. Nie gaśmy Ducha!

Gdy już mowa o laikacie — to dla niego dwie propozycje. Pierwsza to: zrozumienia. Zrozumienia, że człowiek z ambony trochę nudzący, trochę denerwujący, ze wszystkimi swoimi wadami wymowy i formy, jest jednak narzędziem Ducha Św. I nawet poprzez wszystkie zniekształcenia można usłyszeć Słowo Boga. Duch tchnie kędy chce. Nawet poprzez oporne i niezdarne narzędzia.

Dlatego obok postulatu zrozumienia wysuwam jeszcze jeden: odwagi. Na nasze kazania słyszę od laikatu stale skargi. To taki

ulubiony temat spotkań towarzyskich laikatu z księdzem. Żale na ambonę płyną nawet przy spowiedzi. Zwykle wtedy pytam: „co robisz, żeby ten stan poprawić. Czy masz odwagę zgłoszenia swoich uzasadnionych pretensji pod właściwy adres?" Ludzie ze zdziwieniem dowiadują się, że mogą, że właściwie po Soborze jako Lud Boży mają obowiązek wzięcia odpowiedzialności za to, co się dzieje w naszym wspólnym Domu Ojca. Że wystarczy po prostu napisać list. Szczery, bezpośredni list do nieszczęsnego mówcy. List powinien być podpisany. To nie anonimowy paszkwil, donos, ale list przyjazny z troski o dobro wspólne. Zaadresowany do człowieka zatroskanego może jeszcze bardziej o Dom Pana. Adresat najczęściej nie zdaje sobie sprawy z własnych błędów i głupstw mówionych w najlepszej intencji. Kto mu powie prawdę? Wszyscy umywają ręce. Nie mają czasu. A mnie się wydaje, że nie mają odwagi. „Może się obrazi"? Może — nie. W dużej mierze zależy ode mnie jak ja to wszystko sformułuję. Czy prawda zostanie podana naga — miażdżąca, czy z miłością inspirującą nową, lepszą twórczość. Zresztą teraz w okresie realizacji Soboru wielu księży zmieniło front — wielu stało się bardziej otwartymi nawet na gorzką prawdę o sobie. Może są gotowi do przyjęcia prawdy, czekają na... odwagę laikatu. W jednym z miast zaobserwowałem pożyteczną inicjatywę „oddolną" przedyskutowywania kazań. W kameralnej atmosferze, przy „małej czarnej" spotykał się ksiądz ze swymi słuchaczami. Laikat w formie miłej, szczerej rozmowy przekazywał swoje krytyczne uwagi, spostrzeżenia. Z jednej i drugiej strony to byli ludzie odważni.

Ponieważ już mówimy o spotkaniach kleru z laikatem, dlatego ostatnia propozycja ma charakter mieszany. Jest adresowana do obydwóch stron. Mam na myśli kazania dialogowane, których świadkiem byłem na terenie jednego z duszpasterstw akademickich. Inicjatywa wyszła od odważnego laikatu. Na tle kazań, co chwila wybuchały gorące dyskusje. Często wiele miejsc w „mowach" było dla laikatu niejasnych. Na wiele problemów młodzi mieli swoje własne ostre spojrzenie. Celem uniknięcia nużącego monologu, w którym „zagalopowany" kaznodzieja pozostaje samotny, podczas gdy słuchacze już dawno się wyłączyli pozostając przy swoich „nierozgryzionych" problemach, postanowiono przy pełnym poparciu duszpasterza wprowadzić „pukanie". Kaplica, w której odbywają się Msze św. dla studentów, ma ołtarz ustawiony centralnie, a wokół kaplicy pod ścianami ciągną się proste drewniane ławy. Z chwilą jakiegoś niejasnego momentu w homilii, każdy ze wspólnoty akademickiej ma prawo zapukania właśnie w ławę, na której siedzi. Jest to sygnał ostrzegawczy dla mówcy. Kończy myśl i milknie czekając na pytanie laikatu. Rodzi

się dialog już nie symboliczny pomiędzy braćmi odłączonymi, ale w centrum młodego Kościoła. Kierunek interpelacji zmierza przede wszystkim do wyjaśnienia: skąd to ksiądz wie? Tu nie chodzi wcale o superkrytycyzm, ale po prostu o pytanie, na czym opiera swoje rozumowanie mówca. Czy to, co w tej chwili mówi, opiera się na wierze — objawieniu, czy na wiedzy? Drugi kierunek „pukania" to ewentualna próba sprostowania w wypadku, gdy kapłan schodzi z obłoków Objawienia na ziemię i tu zaczyna przedstawiać obrazy czy założenia, które nie mają i nie mogą mieć pokrycia w rzeczywistości tego „padołu ziemskiego". Młodzi są dobrymi obserwatorami rzeczywistości ziemskich. Chyba zupełnie słusznie przytrzymują kaznodzieję, żeby się „nie wychylał".

Pierwszym i chyba najważniejszym pozytywem kazań dialogowanych było to, że kaznodzieje nabrali ostrożności. Zaczęli lepiej opracowywać mowy z poczuciem odpowiedzialności dosłownie za każde zdanie. Ze strony laikatu wzrosło zainteresowanie treścią kazań. Nikt już pobożnie nie drzemie — lud wsłuchuje się w słowo. Oczywiście można mieć dużo „ale". Przede wszystkim trzeba podkreślić, że teren kazań dialogowanych jest terenem zamkniętym. Na msze św. akademickie chodzi tylko młodzież studencka. Msze św. są codzienne, grupują specyficzny poziom młodzieży. Jest to młodzież, która rozumie swoją pozycję i odpowiedzialność w Ludzie Bożym. Dlatego przy interpelacji jest zachowana atmosfera troski o całość zespołu. Nie ma miejsca na jakieś rozgrywki osobiste czy ciągnięcie dialogu tylko we własnym kierunku z pozostawieniem reszty słuchaczy na marginesie. Uzyskanie takiej atmosfery jest możliwe w małym, kameralnym zespole, ściśle izolowanym od niebezpieczeństwa wypaczenia dialogu. Piszę „jest możliwe" nie dodając słówka „tylko".

Czy jest możliwe kazanie dialogowane w większych otwartych wspólnotach, to może rozstrzygnąć dyskusja, a przede wszystkim eksperyment. Czytałem ostatnio, że w Ameryce już są dokonywane próby w szerszym zakresie. Wydaje mi się, że nie miałoby sensu kazanie dialogowane tam, gdzie pracuje utalentowany, dynamiczny kaznodzieja porywający tłumy. Są zresztą rozmaite typy kazań. Jedne ze względu na charakter uroczystości muszą być mobilizujące. Dialog byłby tu tylko przeszkodą. Inne w wielkomiejskich ośrodkach o charakterze refleksyjnym czy apologetycznym mogłyby posługiwać się (nie zawsze) metodą dialogu. Wszystko zależy jak zwykle od konkretnej sytuacji. Nie wszystko warto, a nawet nie wszystko trzeba wszędzie modernizować. Zresztą jest to tylko próba — propozycja do dyskusji...

Tomasz Pawłowski OP

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

ŚWIATOWA RADA KOŚCIOŁÓW O PRAWACH CZŁOWIEKA

W lipcu br obradowało w Upsali IV Zgromadzenie Ogólne Światowej Rady Kościołów. Prace Zgromadzenia omawiane były w „Tygodniku Powszechnym" przez Annę Morawską. Wśród innych czasopism na uwagę zasługuje wrześniowy numer miesięcznika „Jednota" wydawanego przez Konsystorz Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Polsce, i poświęconego w wielkiej mierze sprawom ekumenii. Numer ten zawiera wiele cennych informacji. W „Znaku" powrócimy jeszcze do problemów związanych z tym Zgromadzeniem. Narazie zwracamy uwagę czytelników na jeden z cennych i aktualnych dokumentów upsalskich, jakim jest sprawozdanie sekcji IV, obradującej nad problemem sprawiedliwości i pokoju w prawach międzynarodowych. Sekcja ta podjęła między innymi zagadnienie praw człowieka i rasizmu. W sprawozdaniu, przyjętym przez plenum Zgromadzenia i przekazanym Kościołom członkowskim jako przedmiot refleksji mającej je skłonić do działania, czytamy

„... Walcząc o pokój i sprawiedliwość Kościół musi składać świadectwo Nie powinno ono być łatwe lub ograniczać się do wielkich słów. Nie powinien też Kościół odbierać mu wartości przez trzymanie się przestarzałych struktur i niewłaściwych postaw. Kościół musi przemawiać tam, gdzie nikt inny się na to nie odważy, gdzie brak poszanowania dla prawdy, gdzie życie lub godność ludzka są w niebezpieczeństwie i gdzie zaniedbuje się szanse lepszej przyszłości. Kościoły muszą ustawicznie starać się odczytywać znaki czasu będąc gotowe do zmian swych struktur i postaw. Wspólnota ekumeniczna może im dopomóc w trwaniu przy swoich przekonaniach, tak aby to, co głoszą, nie było wyłącznie odbiciem poglądów dominujących w poszczególnych krajach (...)

PRAWA CZŁOWIEKA

Realizacja sprawiedliwości społecznej we wszelkich ludzkich stosunkach wymaga porozumienia między narodami, mającymi na celu uznanie i strzeżenie godności przysługującej każdemu człowiekowi, pełnej równości między ludźmi wszelkich ras i narodów, oraz poszanowanie dla wyznawców wszelkich religii i ideologii.

Wszystkie rządy powinny akceptować i korzystać z istnienia narzędzi jakie stanowią Narody Zjednoczone i inne organizacje międzynarodowe dla ochrony praw człowieka i podstawowych swobód oraz dla zapewnienia równości kobiet i ich pełnego udziału w sprawach ludzkich. Skuteczna realizacja fundamentalnych wolności wymaga wspólnego wysiłku na płaszczyźnie narodowej, regionalnej, międzynarodowej i ekumenicznej, tak, aby mogły zostać stworzone odpowiednie środki ochrony prawnej i sankcje opinii publicznej. Kościoły powinny starać się o to, aby zgromadzeni w nich wierni odczuli, że w dzisiejszej ogólnoświatowej wspólnocie troska o prawa jednostki z konieczności wiąże się z walką o lepsze warunki życiowe dla upośledzonych wszystkich narodów.

Prawa człowieka nie mogą być zabezpieczone w świecie jaskrawych nierówności i konfliktów społecznych. Nawet niewolnictwo nie zostało jeszcze całkowicie zniesione we wszystkich krajach. Potrzebna jest głęboka zmiana postaw ludzkich. Chrześcijanie i Kościoły chrześcijańskie w swych wzajemnych stosunkach mają dawać przykład poszanowania ludzkiej godności, równości i swobodnego wyrażania myśli nawet drukiem. Aktywne zaangażowanie ludzi różnego wieku w rozwój, pojednanie i działalność społeczną powinno być pobudzane i podtrzymywane jako wyraz solidarności obejmującej cały świat. Kościoły powinny pomagać w znajdowaniu dróg tego zaangażowania. Rządy powinny uznawać i popierać tego rodzaju służbę jako co najmniej równającą się służbie na rzecz narodu.

Pełne zastosowanie zasady wolności religijnej wobec jednostek i organizacji oraz prawo swobodnego wyrażania tego, co się w sumieniu uznaje, przysługujące wszystkim osobom niezależnie od ich przekonań, ma fundamentalne znaczenie dla wszystkich ludzkich wolności. Mamy nadzieję, że Narody Zjednoczone wkrótce dadzą nam odpowiednią międzynarodową Konwencję. Kiedy zostanie ona uchwalona, wszystkie rządy powinny ją ratyfikować i dostosować swe ustawodawstwo i praktykę rządzenia do jej postanowień.

(W dalszym ciągu tekst podkreśla m. in. konieczność udzielania opieki duchowej i pomocy także tym ludziom, którzy z racji sumienia przeciwstawiają się stosowaniu broni masowej zagłady).

Pogwałcenie praw człowieka w jednym miejscu może szybko rozszerzyć się, wywierając zły i niszczący wpływ poza granicami danego kraju. Narody powinny więc uznać, że ochrona fundamentalnych praw i wolności ludzkich stała się wspólną troską i zadaniem całej społeczności międzynarodowej i tym samym nie uważać, że międzynarodowe zaangażowanie w realizację tych praw stanowi nieuprawnioną ingerencję w sprawy innych.

WIĘKSZOŚCI I MNIEJSZOŚCI

„Wszystkie ludy mają prawo do samostanowienia”. Jest to zasadniczy postulat ludzkiej godności i warunek istnienia prawdziwej rodziny narodów. Lecz państwa rzadko kiedy obejmują jeden tylko homogeniczny lud. Większość państw posiada etniczne, kulturalne lub religijne mniejszości. Te mniejszości mają prawo obierać sobie własną drogę życia i rozwoju, o ile ten wybór nie uniemożliwia analogicznego wyboru innym grupom. Większości bywają nieczułe na potrzeby innych i tyrańskie, mniejszości mogą potrzebować ochrony. Kościół Tego kto jest rzecznikiem uciemiężonych musi się czuć za nią szczególnie odpowiedzialny.

Lecz posunięte za daleko uprawnienia mniejszości mogą niszczyć sprawiedliwość i zagrażać stabilności albo samemu istnieniu narodów. Niweczenie praw większości przez mniejszość jest równie nie do pogodzenia ze sprawiedliwością jak prześladowanie mniejszości przez większość.

Nie ma jasnego i ostatecznego rozwiązania tej kwestii. Kraje uciekają się do różnych kompromisów. Żaden znich nie nadaje się do zastosowania wszędzie i żaden nie stanowi pewnej gwarancji pokoju. Trzeba pogodzić się z faktem istnienia napięcia i pracować nad nim konstruktywnie. Kościoły powinny mieć do zaofiarowania pewne kryteria sądzenia dotyczące wartości ludzkich. Większości muszą uznać, że nie tylko posiadają uprawnienia, lecz także ponoszą odpowiedzialność za jak najszerszą wolność dla swych mniejszości, a mniejszości także muszą uznać, że większości również przysługują prawa.

Kościoły muszą bronić mniejszości gdy są one zagrożone lub uciemiężone. Czasem muszą także wzywać do umiaru mniejszości dążące do realizacji swych ambicji, ale zarazem winny pomagać większościom w twórczym reagowaniu wobec niecierpliwości mniejszości walczących o sprawiedliwość.

STOSUNKI RASOWE

Współczesny rasizm odbiera sens wszelkim prawom człowieka, i w najbliższej przyszłości będzie coraz bardziej zagrażać pokojowi światowemu. Obecna sytuacja jest decydująca — dobitnie świadczą o tym oficjalne wytyczne i metody pewnych rządów, gwałty na tle rasowym w wielu krajach, oraz czynnik rasowy odgrywający rolę w dystansie między bogatymi i ubogimi narodami. Tylko natychmiastowa akcja skierowana przeciw podstawowym przyczynom tego stanu rzeczy może zapobiec gwałtom na coraz szerszą skalę względnie wojnie.

Rasizm jest jawnym zaprzeczeniem wiary chrześcijańskiej.

1) zaprzecza on skuteczności pojednania będącego dziełem Jezusa Chrystusa, w którego miłości wszystkie różnice między ludźmi przestają być tym, co dzieli;

2) zaprzecza on ludzkiej wspólnocie stworzenia i naszej wierze, że wszyscy ludzie są stworzeni na obraz Boży;

3) fałszywie głosi, że naszą rolę życiową odnajdujemy w kategoriach identyczności rasowej a nie w Jezusie Chrystusie.

1. Rasizm wiąże się z ekonomicznym i politycznym wyzyskiem. Kościoły powinny czynnie troszczyć się o ekonomiczny i polityczny dobrobyt grup wyzyskiwanych, w taki sposób, aby ich oświadczenia i akcje miały realne skutki.

Chcąc przyczynić się do tego, aby ofiary rasizmu mogły odzyskać poczucie własnej wartości i decydować o swej przyszłości, Kościoły muszą dostarczać grupom upośledzonym środki ekonomiczne i w dziedzinie wykształcenia służące ich rozwojowi, aż do pełnego uczestnictwa w społecznym i ekonomicznym życiu ich społeczności. Powinny także wycofać swe wkłady finansowe z instytucji przedłużających trwanie rasizmu. Należy też wywierać nacisk na instytucje publiczne i prywatne, aby udzielały one podobnej pomocy. Tego rodzaju pomoc ekonomiczna jest niezbędnym posunięciem kompensacyjnym mającym na celu przeciwdziałanie i przezwyciężenie obecnego systematycznego wykluczania ofiar rasizmu z głównego nurtu życia ekonomicznego.

Kościoły muszą także pracować nad zmianą tych procesów politycznych które uniemożliwiają ofiarom rasizmu pełne uczestniczenie w obywatelskich i rządowych strukturach ich krajów.

2. Dla podtrzymania swego istnienia rasizm ucieka się do fałszywych uogólnień i przeinaczeń faktów. Wszystko to prowadzi do osobistych zniewag i oszczerstw, segregacji i innych form izolacji. Kościoły muszą wykorzenić wszystkie formy rasizmu ze swego własnego życia. Skandalem jest fakt, iż wiele z nich dotychczas tego nie uczyniło, zwłaszcza tam gdzie rasizm instytucjonalny występuje w subtelniejszych formach. Kościoły muszą także walczyć o ustawodawstwo eliminujące rasizm. To pociąga za sobą nowe podejście do wychowania i środków masowej komunikacji, tak aby fałszywe sądy o wartościach mogły być wykluczone, a prawdziwe podstawy ludzkiej godności stały się dla całej ludzkości oczywiste.

3. Rasizm wywołuje rasizm u strony przeciwnej jako samozachowawczy środek obronny. Jest też przekazywany z pokolenia na pokolenie. Kościół musi przełamać to błędne koło. Musi postawić jednostki żywiące przesądy rasowe wobec prawdy o naszym wspólnym człowieczeństwie i podkreślać osobową wartość wszystkich ludzi. Musi wykazywać, że łaska Boża jest dość mocna, by pogodzić i zjednoczyć wszystkich członków rasy ludzkiej."

Ze sprawozdania Sekcji IV:
O SPRAWIEDLIWOŚĆ I POKÓJ
W SPRAWACH MIĘDZYNARODOWYCH

tłum. H. B.

SPOTKANIA

MILLENNIUM MAGDEBURGA

W roku bieżącym dwie grupy chrześcijan obchodziły tysiąclecie ważnych aktów kościelnych w swoich miastach: katolicy Magdeburga wspominali rocznicę ustanowienia u nich arcybiskupstwa, a katolicy Poznania — intronizację pierwszego biskupa Polski, Jordana. Rocznica dająca wiele do myślenia po obu stronach Odry. Jest wszakże świętem jednej Tradycji, której najwyższe ideały to pokój i braterstwo. Tymczasem, jak pisze ks. Schaefer, „trwa głęboki tragizm w dziejach naszych narodów. Byliśmy oto sąsiadami przez tysiąc lat, a przyjaciółmi — nigdy".

Szkice, które poniżej zamieszczamy, są milenijnymi refleksjami chrześcijanina niemieckiego, który od lat próbuje — myślą i czynem — iść przeciw tragizmowi. Nie jest to droga łatwa. Nawet w NRD, gdzie sprawa jest od dawna jednoznacznie załatwiona politycznie, psychika ludzka nie wyzwala się z dnia na dzień od historii, czy też ściślej — od jej odziedziczonych schematów. Schematy takie zakorzeniają się zazwyczaj głęboko. Nie da się ich usunąć drogą nadmiernych uproszczeń, może nie da się ich usunąć w ogóle, nie zrewidowawszy najpierw samych sposobów myślenia o własnych dziejach i głębszych duchowych postaw.

Teksty, publikowane dzisiaj w „Spotkaniach", były wygłoszone jako referaty do katolików Magdeburga. Nie stanowią jakichś pełnych teologicznych czy historycznych ocen całego dramatu naszych losów, który nazwać można niewątpliwie — klęską chrześcijaństwa. Są raczej zapisem meandrów pytania, jak zacząć uczciwie myśleć o tej klęsce. Nie przynoszą też żadnych odświętnie przerysowanych uniesień i nadziei. Są owocem millennium trudnego: krytycznej i odkrywczej zarazem konfrontacji z Tradycją chrześcijańską w jej najgłębszych wymogach „dla nas dzisiaj". Wymogi te zaś, „dzisiaj", jak zresztą zawsze, prowadzą drogami nierokującymi sukcesów obliczalnych i oczywistych.

Drogą, ku której tak czy inaczej powracają najczęściej refleksje milenijne ks. Schaefera, jest dialog. W ostatnim szkicu, w którym stara się powiedzieć, jak do niego wewnętrznie dorastać i jak w niego wierzyć, nazywa go zwyczajniej jeszcze — „rozmową". Prosta sprawa, czy — szerzej jeszcze — postawa ludzka, do której jednak trzeba aż — wiary. Nie tylko w człowieka naprzeciwko, w jakieś dobro w nim, co już trudne, już nieraz niemożliwe, i nie tylko nawet w sens ryzyka, jakim jest zawsze akt osobistego zaufania, lecz także w niesprawdzalną nigdy, ciemną celowość środków tak ubogich, słabych i nieraz niepopularnych jak prywatne kontakty wpoprzek murów między ludźmi. Zawsze było i jest niewielu „wierzących" w ten sposób chrześcijan. Są

w ogóle chyba tylko właśnie mocą wiary, *sola fide*. Lecz dlatego też pozostawiają w innych jakiś blask. Może zaodrzańskie rozmowy z historią, z chrześcijaństwem, z sobą, uczynią więc trochę jaśniejszym niełatwe magdebursko-poznańskie millennium.

Anna Morawska

ALFONS SCHAEFER

W TYSIĄCLECIE DZIEJÓW KOŚCIOŁA NA NASZEJ ZIEMI

1. REFLEKSJE O ROZUMIENIU HISTORII

Jubileusz tysiąclecia arcybiskupstwa w Magdeburgu budzi uczucia bardzo rozmaite. Są ludzie skłonni cieszyć się nim bez zastrzeżeń, przejęci szlachetną dumą z tych osiągnięć chrześcijaństwa, które przejawiły się w życiu znanych i nieznanych świętych, w niezliczonych dziełach sztuki, szkołach, klasztorach, uniwersytetach, w całokształcie egzystencji społecznej wielu pokoleń. Inni sądzą, że nie jubileusz wypada dziś odprawiać, ale requiem, requiem dla dogorywającego Kościoła, „martwej wspólnoty", która rozminęła się ze swym zadaniem historycznym i rozmija się do dziś dnia, która wegetuje już tylko w murach getta, jakimi się obudowała. A pośrodku, między tymi dwoma stanowiskami, jest grupa niewątpliwie najliczniejsza: ci, których cała tysiącletnia historia Kościoła nie interesuje w ogóle, bo są zaprzątnięci bez reszty teraźniejszością i jej wymogami. Postawę taką określił kiedyś nadzwyczaj celnie pewien student, mówiąc: „dla mnie historia zaczyna się w dniu mego urodzenia". Ktoś powie może, że to typowy głos młodości. Czy jednak nie oddaje on czasami faktycznego stanu świadomości większości ludzi, także chrześcijan?

Gdy się szuka uczciwie źródeł tych ahistorycznych postaw, przyznać trzeba, że współodpowiedzialne są tu niewątpliwie nasze teologie i sposoby obwieszczania Ewangelii, które ciągle cechuje brak szacunku dla historyczności. Jeszcze dziś tkwi w nas głęboko strach przed nią. Boimy się, że gdybyśmy zaczęli rozumieć teksty biblijne historycznie, to prawda ulegałaby zrelatywizowaniu. Ale Biblia (hebrajska i chrześcijańska), historycznie widziana, mówi przecież nadal i wciąż o tym, co się naprawdę działo, a więc o prawdzie. Mówi o ludziach, zmagających się z realnym, historycznym losem, i o tym jak w zmaganiach tych przeżywali więź z Bogiem (przymierze), albo odejście od Niego (zdradę). Mówi przeto także o drogach chybionych, w ślepą uliczkę, w impas, i o rozpoczynaniu na nowo. I także, oczywiście, o interpretacjach tego wszystkiego z perspektywy późniejszej historii, o naukach i wskaza-

niach, jakie z nich wyciągano. Mówi wreszcie o bezpośrednich, profetycznych apelach, podrywających naród do czynu w konkretnych chwilach dziejowych. W tej właśnie historii, którą Biblia opisuje jako autentyczne, trawione namiętnościami miłości i nienawiści ludzkie życie, w tej prawdziwej „historycznej" historii działa Bóg. Działa jako Ten, który prowadzi, ratuje, sądzi, jako żywy partner: obecność we wszystko zaangażowana, współtworząca z człowiekiem jego dzieje. Cała Biblia jest więc historią miłości: jednej długiej, burzliwej i świętej sprawy między człowiekiem a Bogiem.

Trudno zaiste zrozumieć, jak chrześcijanin może myśleć ahistorycznie. Chyba że za źródło jego sceptycyzmu uzna się właśnie niewątpliwą, oczywistą historyczność Kościoła i jego doktryn. Historyczność ta bowiem, bazując na pozornej ahistoryczności, musiała nieraz sprawiać wrażenie jakiegoś głębokiego fałszu. Niemniej fałszywe nuty brzmieć musiały zresztą także w pedagogice świeckiej. Kiedy Pismo Święte jest tylko arsenałem „prawd wiecznych", które można zeń sobie w miarę potrzeby dobierać i konstruować w poręczne „systemy" wiary, i gdy w dodatku szkoły wbijają jednocześnie w głowy — zależnie od aktualnego ustroju i ideologii — coraz to inne obrazy historii, w takiej sytuacji trudno może rzeczywiście uniknąć pokus ahistoryczności.

W gruncie rzeczy bowiem człowiek szuka zawsze po prostu odpowiedzi na pytanie: komu naprawdę zależy na mnie? I nie systemy są tu interesujące lecz czyny. Gdy się zabiega o niego, by go użyć, by go włączyć w jakiś system — musi być sceptyczny. Czuje bowiem instynktownie, że jest oto oceniany poniżej swej prawdziwej wartości, ktokolwiek dokonuje tej oceny: panujący czy Kościół, czy inne jeszcze zabiegające o niego siły. Rozumie się, że wszyscy zawsze chcą tylko jego dobra. A już Kościół uważa, że ma prawo do najczystszego sumienia. Zasadą, którą otrzymał od swego Założyciela, jest wszakże bezinteresowna ofiarność dla każdego bez wyjątku człowieka („wydany... za wielu"). Czy jednak dzieje Kościoła dokumentują rzeczywiście stosowanie tej zasady? Wróćmy mimo wszystko do historii. Spytajmy historii.

*

Nie jest to proste. Czymże bowiem jest historia? Czym — w praktyce — dla Kościoła „oddanie dla wielu"? Dzieje, „dzianie się" to inaczej — zmiana. Nic nie pozostaje takim, jakim jest teraz oto, w tej sekundzie. Świat i każda jego najmniejsza cząstka i całość wszechrzeczy są w strumieniu nieustających zmian, jest w nim również wkorzeniony we wszechświat, człowiek. To, co uczyniłem czy powiedziałem przed godziną, już się „działo", już weszło w „dzieje" osobiste mnie innego,

w nowym już punkcie, w którym jestem. Historia to suma „wszech-dziania się" na świecie. Jest wolą Tego, który jedynie „jest niezmiennie", samego Boga, ażeby wszystko inne tak nieustannie się „działo", ażeby „było zmiennie", w zmianie. Jak mówi Psalm 101: „Ty zmieniasz je na kształt odzienia i zmieniają się. A tyś jest zawsze tenże sam i lata twoje nie mają końca".

W czasach ostatnich wyraźniej chyba widzimy historię w ten sposób właśnie: jako ciąg dziejących się nieustannie i potrzebnych (!) przemian. Tak jak jednostka jest zdrowa tylko póki trwa w niej pełna gotowość i zdolność przemian, również rodziny, grupy, narody, Kościoły, więc cała ludzkość są zdrowe w tej mierze, w jakiej są gotowe zmieniać się nieustająco. Trwają w tym wszystkim oczywiście jakieś elementy stałe, coś, co nazywa się chętnie „jądrem", albo „istotą", i czego zniszczyć nie wolno. Należałoby jednak wciąż na nowo i z nieugiętą uczciwością badać, co naprawdę do owej „istoty" należy, co zaś jest tylko tak określane po to, by mogło się uchylić od zmian całkiem nieraz nieodzownych. Ilekroć, w imię ocalenia „istoty" grup czy Kościołów, zahamowany zostaje rozwój ludzki, tak że występują zjawiska biologicznego lub duchowego zagłodzenia, można być pewnym, że ma miejsce błąd lub celowe zakłamanie. Innymi słowy: albo się nie wie, że coś musi już być inaczej, albo wie się to doskonale, lecz próbuje się przeszkodzić temu ze względu na prestiż, władzę, lub najzwyczajniej wygodę osobistą.

Znacznie łatwiej jest jednak dostrzec tę ogólną prawidłowość niż ją wykazać na konkretnych szczegółach. Jeśli historia jest istotnie ciągiem zmian, w którym kryje się na dnie jakaś niezmienna „złota żyła", jakiś „trop życia boskiego" (Elchinger), to jest niezwykle trudno stwierdzić z całą pewnością, kiedy ludzie działali zgodnie z tym nurtem tajemnym, a kiedy zaczynali „czynić sobie bożki" z obyczajów i układów wtórnych, nieistotnych i przez nich samych uczynionych, tak że trzeba było cierpieć, nawet umierać pod ich, niczym nieusprawiedliwionym, jarzmem.

Nie mamy z pewnością prawa wyrokować arbitralnie o tym, w jakiej mierze jednostki i narody rozpoznawały ukryty nurt boski i urzeczywistniały boskie dzieło w świecie. Przeciwnie, winniśmy być świadomi, że — tak właśnie jak w wielu wypadkach dzisiaj — zawsze bywało trudno dojrzeć, co jest boską wolą w aktualnej sytuacji, i że nawet, gdy mogło to czy wręcz musiało być wiadome — nie było podejmowane (znowu jak nieraz dziś) z powodu nieśmiałości albo tchórzostwa, albo wygodnictwa, albo wreszcie zwykłego indyferentyzmu.

Czy jednak znaczy to, że nie mamy żadnego klucza do historii, by ją ocenić, i przede wszystkim, by się od niej czegoś na teraz nauczyć? Roger Aubert, który przestrzega przed łatwymi cenzurkami i poszu-

kiwaniem gotowych recept, pisze: „Jednego uczy nas historia Kościoła w każdym razie: szedł on naprzód, obsuwał się wstecz, lub staczał się na sam skraj katastrofy (jak na przykład w XVI wieku) w ścisłej zależności od tego, czy chrześcijanie (to jest wierni i ich odpowiedzialni przywódcy) wykazali czy też nie wykazali w danej historycznej chwili dość odwagi lub inteligencji, by postawić samodzielnie na rozwiązania, jakie mniej lub bardziej jasno przyzywała już duchowa tęsknota ich współczesnych. Niezmiernie ważne dla przemyślenia od nowa naszych zachowań obecnych zdaje się przeto możliwie objektywne zbadanie reakcji naszych poprzedników na sytuacje do naszej analogiczne. Analogiczne w sensie scholastycznym oczywiście, to znaczy podobne w swych wymogach zasadniczych, choć głęboko odmienne w niepowtarzalnych aspektach historycznych. Na to jednak, by ten temat wyczerpać, trzeba by napisać na nowo całą historię Kościoła" („Concilium", 8/9 1967).

Historia taka byłaby zbawienną ale gorzką lekcją. Musiałaby wykazać bardzo wyraźnie, w jak małej mierze rozpoznawano wolę Boga w intuicjach moralnych współczesności, czyli w „znakach czasu", oraz w Ewangelii, tak często wszakże z owymi „znakami" współbrzmiącej. Jest więc w historii Kościoła, nieprzebrana ilość błędów i to całkiem łatwych do odkrycia. Najfałszywszą z postaw jakie można by tu przybrać, byłoby jednak pyszałkowate wynoszenie się z tego powodu ponad pokolenia wieków minionych, z ich małością. Myśleć historycznie znaczy wszakże nie tylko „wiedzieć" (znać pewne fakty) ale też „rozumieć" (całe historyczne sytuacje). Czyli widzieć miniony czas w całej jego właśnie „czasowości": w ówczesnych granicach horyzontów, w ówczesnym splocie uwarunkowań umysłu i wyobraźni, w tej perspektywie ocen okoliczności, jaka była wówczas możliwa. To zaś z kolei każe widzieć podobnie również czas teraźniejszy, uznać z trzeźwym realizmem granice naszych własnych myśli i czynów. Gdy w ten sposób weźmiemy wobec owych granic pewien dystans, jasne się stanie, że i my — tak jak oni niegdyś — wykręcamy się dziś w istocie potokami zręcznej gadaniny żądaniu Boga, aby tworzyć z Nim na ziemi Jego historię.

Wróćmy więc może do Auberta jeszcze raz. Każe on badać w historii sytuacje jakoś do naszych analogiczne tak, by móc „przemyśleć na nowo nasze zachowania obecne" i umieć „samodzielnie postawić na rozwiązania", które stanowiłyby odpowiedź n a s z e j wiary na znaki n a s z y c h (nie zaś minionych) czasów.

Jakież są te znaki? Niewątpliwie, wśród zamętu i niepokoju, przebija się wszędzie na Zachodzie nowa postać wiary. W powstających ugrupowaniach, które stawiają sobie zwykle całkiem konkretne cele, nie uważa się już Kościoła za rodzaj „przechowalni" cennych, choć z rzadka używanych rzeczy, tylko za prącą naprzód siłę napędową. Chce się, by ukazywał bardziej niż dotąd długofalowo, choć zarazem wyraźniej niż

dotąd, sens konkretnego życia na ziemi i by jednocześnie „angażował swych ludzi w zadania nasuwające się hic et nunc... oraz integrował ich szeregi w walce o jedność, wolność i godność ludzką" (Matussek, „Concilium", 3/67).

Spróbujmy więc spojrzeć na historię tak, by rozumieć w niej „to co się naprawdę działo", lecz by zarazem odkryć, gdzie w owym dzianiu się wygrywał nurt jedności i godności, innymi słowy — nurt boski historii świętej. Jako chrześcijanie, jesteśmy najoczywiściej zobowiązani do wysiłków odkrywania tego i to nie w różnych dziejach tak dalekich, że niemal dla nas abstrakcyjnych, lecz w tej właśnie historii, która najżywiej nas obchodzi, a także boli. Będziemy przy tym nieraz zmuszeni przyznać, że nurt boski nie wygrywał w ogóle, że dławiliśmy go i marnowali, że miały miejsce nawet głębokie regresje, jak na przykład w wypadku krwawych misji Słowian przez Sasów (którzy zresztą, sami niedawno wówczas i również przemocą nawróceni, chrześcijanami w pełnym sensie jeszcze nie byli), albo w tragicznych latach, gdy niechrześcijański z powrotem naród niemiecki wymordował jedną piątą ludności Polski.

Będą również, jak już stwierdzaliśmy, wypadki, gdy nie da się z równie okrutną pewnością stwierdzić, które czyny były złe, a które dobre. Jest jednak jedno stałe zadanie chrześcijan w historii ludzkości, które winno być kluczem naszych ocen. Tym zadaniem jest „jedność, wolność i godność", o jakich mówią dzisiejsze znaki czasu, czy — mówiąc inaczej — ustanawianie pokoju, sakramentu nadchodzącego Królestwa. Właśnie pokój (czy też pojednanie) to nasz dar jako chrześcijan dla każdej kolejnej epoki, według tej misji zapewne będziemy sądzeni. To więc byłoby jedno z kryteriów oceny naszej wspólnej historii, ludu niemieckiego i ludów słowiańskich. Rozważywszy pod tym kątem odpowiedzi, jakie daliśmy Bogu w czasach dawnych, moglibyśmy spożytkować ich negatywy i pozytywy jako korektury naszych reakcji na wymogi historii dzisiejszej.

2. PIERWSZE TYSIĄCLECIE

Trwa głęboki tragizm w dziejach dwu narodów, które były sąsiadami przez tysiąc lat, a przyjaciółmi — nigdy. Tragizm tym większy, że nawet chrześcijaństwo, zwane wszak dzisiaj *sacramentum et instrumentum unitatis*, nie zdołało owej nieprzyjaźni przezwyciężyć. Były wprawdzie i działały na przestrzeni całej tej epoki liczne jednostki, które sprawie przebicia się jakoś przez mury religijne i narodowe poświęcały wszystkie swe siły, inteligencję, nawet życie. Misjonarze dobrej woli, zamordowani — nieraz na stopniach ołtarzy — w czasie powstania w 983 r. uniesionych słusznym gniewem Słowian, wielcy święci-pośrednicy między narodami, jak na przykład św. Jadwiga, filozofowie, artyści (Wit Stwosz), także kupcy — „międzynarodowi turyści" Śred-

niowiecza, i wreszcie księża, zamykani za Hitlera do więzień za duszpasterską pomoc Polakom w Saksonii, a w naszych czasach — młodzież z ruchu pojednania (Aktion Suehnezeichen), która wykonuje różne prace na terenie byłych obozów zagłady w Polsce, rozumiejąc to jako „znak pokuty".

Jakże fragmentaryczne jednak, żmudne i nieskuteczne pozostały w gruncie rzeczy wszystkie te wysiłki! Jak bardzo obce są sobie wciąż dwa złączone jedną granicą narody, jak obce ich Kościoły!

Pytania o sukcesy i klęski przyjaźni są trudne, nie ma na nie uproszczonych odpowiedzi. W tym wypadku jednak, musimy bodaj próbować sprawę tę nieco rozjaśnić. Szczególnie już dotyczy to nas tutaj — chrześcijan z Magdeburga. Biskupstwo nasze, ustanowione w r. 968, narodziło się jednocześnie z biskupstwem w Poznaniu. Już sam ten fakt zobowiązuje do rachunku sumienia.

Powiedzmy sobie od razu: argument o głębokich różnicach mentalności czy o odmienności grup językowych nic tu nie załatwia. Przed rozpowszechnieniem się turystyki, wiedzieliśmy bardzo niewiele o życiu Kościoła na przykład w Hiszpanii, we Włoszech czy we Francji, granice państwowe i językowe bardzo utrudniały zbliżenie. Lecz czyż kontakty między Padderborn i Le Mans nie były mimo to znacznie żywsze niż między Magdeburgiem i Poznaniem? (Biskup Le Mans jest honorowym proboszczem katedry w Padderborn!) I to mimo faktu, że Francuzów uważano za tradycyjnych wrogów numer jeden narodu niemieckiego. Czyżby w tym wypadku Kościół zdołał zdziałać więcej jako *instrumentum unitatis* w kierunku przezwyciężenia starej wrogości? Czy też raczej szedł tylko za polityką świeckich władców? Czyżby chrześcijanie byli w ogóle zdolni do porozumienia tylko i dopiero wtedy, gdy już porozumieją się politycy?

Spróbujmy zastanowić się głębiej: co od wieków utrudniało stosunek nas, Niemców, do naszych sąsiadów wschodnich? Mówi się nieraz, że mamy już przecież z nimi zgodę, w postaci układów państwowych. To prawda. Lecz wiemy wszyscy, że uprzedzeń między ludźmi, między krajami, nie likwidują z dnia na dzień podpisy mężów stanu. Któż więc zdolny będzie tego dokonać? Organizacja „przyjaźni polsko-niemieckiej"? Turystyka? Coraz liczniejsze podróże osób prywatnych? A Kościół? Czy Kościół także?

To pytanie odnosi się do każdego chrześcijanina. Chcemy czy nie chcemy włączać się w służbę pojednania między narodami, jakiej żądał od nas Sobór Watykański? Chcemy czy nie chcemy być „instrumentem" realizowania tego dzieła?

Pierwszym krokiem do pojednania jest uczciwy wysiłek zrozumienia drugiej strony. Konieczne są jednak także rewizje całej sytuacji minionej, i to od samego początku. W życiu jednostek bywają urazy, jeszcze z dzieciństwa, które przez całe już życie ograniczają zdolność kontaktu,

czasem mimo najlepszej woli ludzkiej. Jedynym jak dziś wiemy sposobem leczenia w takich wypadkach jest jasne uświadomienie sobie, gdzie uraz leży i skąd pochodzi. Można żyć z taką wewnętrzną drzazgą. Ale trzeba znać ją, aby żyć z nią racjonalnie. Może w życiu narodów bywają również analogiczne urazy?

*

Po odejściu plemion germańskich, nadciągnęli na nasze ziemie, około r. 600, Połabianie, Obodryci (Mecklenburg, Neubrandenburg), Wilkowie (Mark Brandenburg) i Serbowie (Łużyce, Saksonia). Karol Wielki i Ludwik Pobożny starali się tylko zabezpieczyć granicę Elba-Sala, wznoszono wzdłuż niej kasztele, toczono walki, ale w dziewiątym stuleciu nie prowadzono na tym terenie żadnych misji. Połabianie byli interesujący wyłącznie jako płatnicy haraczu.

Za panowania Henryka I, sytuacja ta się nie zmieniła. Był on już wprawdzie bezpośrednim sąsiadem Połabian, (rodzina jego pierwszej żony, Hathelburg, miała dobra koło Merseburga), ale również przywiązywał wagę tylko do haraczu. Ściąganie go kosztowało go już jednak więcej. Przez siedem lat prowadził krwawe, brutalne wojny z Obodrytami, Serbami i Wilkami, i jego nowe ciężkozbrojne rycerstwo stopniowo pokonało ich wszystkich:

Branibor padł w ciągu kilku dni, Gana poddała się po miesiącu. Sasi zabijali wszystkich bez wyjątku mężczyzn. Kobiety i dzieci zabierali z sobą jako niewolników. Z Miśni zrobiono zamek warowny w samym środku ziem Serbów, na przedmieściach Merseburga, Henryk osadził specjalny oddział szturmowy, złożony z bandytów i złodziei, który za jego wyraźnym zezwoleniem grabił i puszczał z dymem dobytek Serbów ilekroć tylko przyszła mu ochota. Terror jest bardzo starą metodą wprowadzania ludności w stan strachu, niepewności i apatii.

Otto I rozpoczął swe panowanie, w roku 936, wyprawą wojenną na Połabian. Zaczęły jednak szerzyć się wieści o masowym oporze. Gero, mianowany w r. 937 margrabią południowej części ziem połabskich (z centrum w Merseburgu), spędził 27 lat życia na podbojach i krwawych pacyfikacjach Słowian. Nie gardził też podstępem i przekupstwem. Zaprosił raz na przykład trzydziestu przywódców połabskich na ucztę. Zaufali oni prawom gościnności i przybyli. Zostali jednak spojeni winem i następnie wymordowani. Branibor padł dzięki zdradzie słowiańskiego księcia, który dostawszy się do niewoli dał się przekupić. Podobnymi sposobami zdobyto Havelberg i Brandenburg, gdzie zresztą ustanowiono w roku 948 pierwsze słowiańskie biskupstwa dla Słowian zamieszkujących te ziemie. Czy jednak da się zdobyć takimi metodami serca ludzkie? Jakaż przyszłość mogła czekać Kościół na tak niepewnych fundamentach?

Ziemie połabskie, na których wciąż toczyły się walki z Sasami, stały się tym samym czymś w rodzaju „strefy buforowej" dla innych Słowian zachodnich, przede wszystkim dla Polaków. Mogli oni dzięki temu względnie łatwo ugruntować swą niezależność. Mieszko I, przy pomocy swych trzech tysięcy pancernych wojowników, stworzył też świetnie zorganizowane królestwo. Wprawdzie Niemcy, pod wodzą grafa Wichmanna, pokonali go w roku 963, lecz umocnił znowu swą potęgę w oparciu o Czechów. W roku 965, poślubił czeską księżniczkę Dubravkę, która była chrześcijanką. Już w roku 966 przyjął chrzest również Mieszko, a w roku 968, w siedzibie książęcej — Poznaniu, intronizowany został pierwszy biskup polski — Jordan.

Poznań miał więc już biskupa w chwili gdy — również w 968 r. — obejmował swój urząd pierwszy arcybiskup Magdeburga — Adalbert, a jego sufragani z Merseburga, Zeitz i Miśni otrzymali sakry biskupie. Biskup Jordan był zresztą także sufraganem Magdeburga, tak jak jego następcy w ciągu najbliższych stu pięćdziesięciu lat. Zaistniała więc jakaś szansa przyjaźni. Lecz trudności pojawiały się ciągle.

Ustanowienie arcybiskupstwa w Magdeburgu było dziełem Ottona I. Chrystianizacja łączyła się jednak w jego pojęciach ściśle z germanizowaniem. Zaatakował więc w r. 972 Polskę. Mieszko I musiał w rok potem zjawić się na dworze Quedlingburgu i zostawić tam na wiele lat swego syna, jako zakładnika. Po śmierci Ottona, władca polski postawił na niewłaściwego konia: cesarzem został nie Henryk Kłótnik, tylko Otto II, który też przedsięwziął znowu, w roku 977, daremną tym razem wyprawę na Polskę. W międzyczasie jednak umarła Dąbrówka i Mieszko poślubił w roku 977 Niemkę, mniszkę Odę z klasztoru w Kalbe. Małżeństwo nastąpiło wprawdzie bez dyspensy papieskiej, lecz Oda zdziałała wiele dla chrześcijaństwa, chcąc je szerzyć drogami pokoju, a nie wojen.

Mieszko umarł w r. 992. W międzyczasie chrześcijaństwo na obszarach połabskich poniosło straszliwą porażkę. Wciąż rosnące brzemię haraczu stało się w końcu dla Połabian nie do zniesienia. Kronikarz Helmold pisze w swojej historii Słowian o „nienasyconej chciwości Sasów". Przewyższali oni wprawdzie sąsiadujące z nimi ludy „sztuką wojenną i doświadczeniem bojowym, zwykli jednak nieustannie podwyższać daniny, jakich żądali, i skłonniejsi byli do tego aniżeli do zdobywania dusz dla Pana. Gdyby nie przeszkadzała temu chciwość Sasów, to chrześcijaństwo, dzięki wytrwałości swych kapłanów, miałoby już dawno znacznie większe poważanie w kraju Słowian" (Helmold, *Slawenchronik*, ed. Stoob, Stuttgart 1963). Wydaje się istotnie oczywistością, że Słowianie buntowali się bardziej przeciw cesarskim i kościelnym podatkom, aniżeli przeciw chrześcijaństwu jako takiemu. Musieli jednak uważać za „chrześcijaństwo" właśnie sposób traktowania ich przez Sasów, którzy byli przecie chrześcijanami.

W roku 983 wybuchło więc wielkie powstanie słowiańskie, w którym brali udział Obodryci i Lutycy. U Serbów panował spokój. Zniszczone zostały siedziby biskupów w Hamburgu, Brandenburgu i w Havelberdze. Helmold tak pisze o saskich margrabiach: „To ich nikczemność zmusiła w końcu Słowian do apostazy... Prześladowali bowiem ten nieobznajomiony jeszcze z wiarą lud z tak wielkim okrucieństwem, że zmusili go wreszcie do zerwania przemocą pęt niewoli i do bronienia swej wolności z bronią w ręku". Straszliwy wybuch tłumionej dziesiątki lat wściekłości i nienawiści pchał teraz Słowian do czynów straszliwych: „podpalali wszystkie napotkane kościoły i równali je następnie z ziemią, i nie zostawiali, po tej stronie Elby, najmniejszego nawet śladu chrześcijaństwa. Księży i innych ludzi w służbie Kościoła mordowali, nie szczędząc im tortur". O losie biskupstwa w Oldenburgu Helmold pisze: „Zarżnięto tam, istotnie jak bydło, wszystkich księży prócz sześćdziesięciu, których pozostawiono jako ofiary krwawych igraszek. Rozrąbywano im kolejno głowy, dwoma cięciami miecza na kształt krzyża, tak że widać było mózg. Potem ciągnięto wyznawców Pana po ziemi, za związane z tyłu ręce, po słowiańskich ulicach grodu, aż dopóki nie wyzionęli ducha... Było tylu męczenników w tej krainie, że ledwo by ich pomieściła księga". Kronikarz tak uzasadnia powstania Słowian: „Bronili swej wolności tak zapamiętale, że każdy z nich wolał umrzeć niż przyjąć z powrotem imię chrześcijanina lub złożyć daninę saskiemu księciu... Całą tę hańbę sprowadziła nikczemna chciwość Sasów... obkładali ludy słowiańskie tak wielkimi daninami, że skrajna nędza zmusiła w końcu te ludy do zwrócenia się przeciw prawom boskim i brzemieniu poddaństwa książętom".

Tak skończyła się na tych obszarach wszelka możliwość misji na najbliższe 150 czy nawet 200 lat. Wszystkie próby jednostek rozbijały się o głęboko zakorzenioną nienawiść i nieufność do niezbyt nawet maskowanych motywów egoistycznych, jakie się kryły za wzniosłymi słowami o miłości Boga i ludzi. Półtora wieku minęło, nim w Havelberdze i Brandenburgu znów pojawili się biskupi.

Te haniebne i żałosne skutki „chrystianizowania" przez germanizasję nie mogły oczywiście pogłębiać zaufania Polaków do zachodnich „chrześcijańskich sąsiadów". Mieszko I zgodził się zostać wasalem Ottona III i brał nawet dwukrotnie udział w wyprawach przeciw Połabianom, wszystko aby zapewnić bezpieczeństwo Polsce. Bolesławowi Chrobremu udało się związać z Niemcami na pozór jeszcze bliżej, zabezpieczając się zarazem przed ich władzą. Młody cesarz niemiecki, Otto III, odbył nawet pielgrzymkę do grobu swego niezapomnianego czeskiego przyjaciela, Wojciecha, który był pierwszym biskupem Pragi, zginął jako męczennik w Prusach i został pochowany w Gnieźnie. Ottona, który przybył boso, jak pokutnik, witał biskup Poznania Unger. Wtedy właśnie — w r. 1000 — ogłoszono ustanowienie arcybiskupstwa

w Gnieźnie, z sufraganami w Kołobrzegu, Wrocławiu i Krakowie. Pierwszym arcybiskupem Gniezna był Gaudenty, brat Wojciecha.

Były też w owym okresie inne więzy. Biskup Poznania Unger był poprzednio opatem w Membleben i przyjacielem arcybiskupa Magdeburga — Tagino. Obaj zmarli tego samego dnia 9 czerwca, 1012 r. Znów więc dwadzieścia lat wspólnej właściwie historii. Wszystko to było jednak za młode, za surowe jeszcze, aby przyjaźń mogła wyjść poza osobiste kontakty warstwy przywódców i ugruntować się wśród ludu obu narodów.

Mimo wszystko, była to jakaś wielka szansa. Bolesław Chrobry podbił całkiem Ottona III urokiem osobistym. Podbijał też innych. Bruno z Kwerfurtu pisał: „Kocham go jak własną duszę i więcej niż życie". Otton III miał inne niż jego poprzednicy koncepcje polityczne. Pragnął prawdziwie chrześcijańskiego cesarstwa, w którym narody romańskie, germańskie i słowiańskie żyłyby w pełnym równouprawnieniu. Pokojowej przyszłości Europy nie widział więc w postawieniu jakiegoś jednego narodu nad innymi, tylko w zapewnieniu równych praw wszystkim. Właśnie za to historycy niemieccy przezwali go marzycielem i fantastą.

Niestety Otto III umarł już w wieku 22 lat, w r. 1002. Z jego następcą, Henrykiem II, władca polski Bolesław musiał znowu toczyć zażarte walki. Bruno z Kwerfurtu, który tymczasem w roku 1004 został wyświęcony na biskupa misyjnego, nie mógł nawet — z powodu tych wojen — przyjechać do Polski. Wędrował do Bolesława aż przez Węgry! Polacy chcieli mu dopomóc w misjach w Prusach, cóż jednak, skoro Henryk II wciąż prowadził swą antypolską kampanię, z początku nawet w przymierzu z poganami, jakimi byli znów Lutycy. Daremnie pisał do niego Bruno: „Z powodu tej wojny Bolesław nie może mi dopomóc w głoszeniu Ewangelii". Dopiero w r. 1018 nastąpiła zgoda. Traktat w Budziszynie przyznawał Bolesławowi Łużyce. W cztery dni po zawarciu pokoju, Bolesław poślubił księżniczkę niemiecką, Odę. Czyż nie dowodzi to dość wyraźnie, że nie nienawidził Niemców, i że nie w jego postawie szukać trzeba przyczyn klęski przyjaźni?

Spójrzmy tedy jeszcze raz jakie były rezultaty stu lat historii niemieckiej u samego zarania naszych dziejów: obszar, o który zabiegaliśmy ze względów politycznych (Magdeburg, do dziś dnia wszak leżący na skrajach ziem niemieckiech, chciano uważać za ich centrum!), oraz ze względów kościelnych (szło o misję Słowian), stał się z powrotem krajem pogańskim i głęboko anty-niemieckim. Chrześcijaństwo miało w nim pozostać przedmiotem nienawiści na cały następny wiek (pierwsze próby cystersów zniweczyła znowu, w r. 1147, krucjata przeciw Weletom).

Cała koncepcja chrystianizacji Połabian drogą ich zgermanizowania poniosła więc całkowitą, zasadniczą klęskę. Nawet jeśli od czasu do

czasu, drogą najstraszliwszego ucisku, udawało się wymusić na nich prośbę o „ziemię, życie, wolność i chrześcijaństwo" (Helmold), to powracali zaraz potem do własnej, nie darowanej wolności, i do kultu własnych, pogańskich bożków. Ich Bogiem pozostawał „Bóg" (do dziś dnia imię boskie w krajach słowiańskich), nie zaś germański „Gott" chrześcijan niemieckich. Jakże mogli go zresztą rozpoznać w tych warunkach?

ROZMOWY

Rzeczywistość powstaje w spotkaniach. Chrześcijan nie może to zresztą dziwić. Wszak o naszym Bogu mówimy, że nie jest samotnością, lecz spotkaniem właśnie. Opisujemy Go jako nieskończenie intensywne, nieustanne obcowanie trzech Osób Trójcy.

Jeśli tedy człowiek jest „na podobieństwo boże", ten zasadniczy rys boski musi odzwierciedlać się jakoś w jego współżyciu z ludźmi i ze światem. Potwierdza to zresztą konkretne doświadczenie. Istotnie, doświadczamy życia jako rzeczywistości w tej mierze, w jakiej spotkania nasze są udane, intensywne. Właśnie wtedy mówimy sobie, czasem mówimy głośno: „teraz oto żyję".

Lecz ten rodzaj przeżywania rzeczywistości słabnie dziś wyraźnie. Przede wszystkim, na skutek inflacji słów, rozpowszechnił się sceptycyzm co do tego, czy w ogóle autentyczne spotkanie międzyludzkie jest możliwe. Słowa nie mają już sensów, które oznaczają. Stały się przeważnie tylko szyframi porozumienia na temat układów faktów, czymś na kształt uzgodnionych symboli z opisu technicznego, nie następuje jednak przy tym żadna głębsza komunikacja. Nikt też w gruncie rzeczy już nie wierzy, że rozmówca myśli serio to co mówi. Stąd gorzkie zdanie Saint-Exupéry'ego: „Źródłem wszystkich nieporozumień jest mowa". Nic dziwnego, że coraz więcej ludzi woli dzisiaj matematykę i muzykę niż literaturę: „Cyfry i dźwięki nie kłamią", tak to zwykle tłumaczą.

Nie jest to jednak wyjście. Człowiek jest istotą, której najgłębsza struktura intelektualna i duchowa jest dialektyczna, „dialogowa", więc po prostu aby żyć życiem ludzkim — musi uzewnętrzniać się, wyrażać siebie. W sytuacjach, w których z tych czy innych przyczyn staje się to całkiem niemożliwe, coś w nim pęka, występują groźne nieraz załamania.

Jedną z dróg „przedostawania się poza słowa" wskazuje Péguy, gdy pisze: „Rozpoznaję człowieka nie po tym c o mówi, tylko po tym j a k to mówi". Ludzka mowa ma niewątpliwie swoje wymiary w głąb, nie identyczne wcale z wypowiadanymi dźwiękami.

Trzeba jednak mieć coś do wyrażania, by to wyrażać tak czy inaczej.

Tymczasem zagarniające nieraz całą osobowość postawy konsumpcyjne nie dopuszczają po prostu do tego, by myśl czy przeżycie dojrzały, stały się naprawdę własne. Idee, słowa, wzory całych kwestii i ról są dziś niejako dostarczane w stanie gotowym, są używane, lecz nie mają żadnych prawie głębszych powiązań z używającą ich osobą.

Nam tymczasem chodzi tu tylko o spotkanie osób, nie zaś etykiet obiegowych kultury. Tą drogą bowiem, jak wierzymy, następuje przekazywanie się zbawienia. Wszak zostało nam ono dane w ten sposób właśnie: w osobistym spotkaniu Boga z ludźmi, spotkaniu, którego punktem kulminacyjnym jest postawa i czyn ostatecznego samo-oddania Jezusa Chrystusa. W Nim czyn i słowo pokryły się absolutnie. I Jego „model" właśnie, od początku urzeczywistniany w grupie uczniów, jest także dla nas modelem współżycia jednostek i grup ludzkich.

Można chyba przyjąć za pewnik, że Kościół pragnie dialogowego współżycia ze wszystkimi ludźmi dobrej woli. Wystarczy wskazać na część trzecią encykliki *Ecclesiam suam*, i przypomnieć jedno tylko zdanie, wyrażające całą doniosłość owej „decyzji na dialog". Jest w nim mowa o tym, że „sam Kościół czyni się dialogiem" (czy też — darem). Jeśli — jak to stwierdza sam adres encykliki — do dialogu są wezwani „wszyscy ludzie dobrej woli", to stwierdza się tym samym, że nie ma innej w nim przeszkody jak zdecydowane „nie-chcenie" człowieka. Występuje ono nieraz. Znamy zdanie: „z tym a tym nie będę rozmawiać". Ta postawa występuje jednak i poza Kościołem i wewnątrz niego. Trzeba by przeto przemyśleć poważnie od nowa pytanie, czy granica pomiędzy sytuacją zbawienia a sytuacją odrzucenia go nie przebiega w tym punkcie właśnie, w którym „nie chce się już rozmawiać", i czy wygaśnięcie rozmowy w rodzinie czy też w innej grupie społecznej nie jest alarmującym znakiem niewiary. Oczywiste jest przecie, że była tylko jedna przeszkoda w dostępie do grupy uczniów Jezusa: to że faryzeusze nie chcieli mówić z Nim uczciwie i otwarcie. Raczej śledzili Go, próbowali przychwycić go na czymś swymi pytaniami, zastawić Mu pułapkę itp.

Na tym przykładzie widać jednak od razu, że gotowość do rozmowy zawierać w sobie musi także gotowość inną: do zmieniania się samemu. Tego faryzeusze nie chcieli przede wszystkim, tego się w gruncie rzeczy bali. Bo rozmowa, którą tu mamy na myśli, rozmowa prawdziwa, zawsze angażuje nasze życie. Ten, kto raz się w nią wdaje, musi liczyć się z tym, że nie będzie już mógł pozostać takim jakim jest. Przede wszystkim partner rozmowy autentycznej jest zawsze partnerem wymagającym. Chce naprawdę tylko odpowiedzi, w której dam mu coś z siebie, z własnej, osobistej egzystencji. Już sam fakt, że się od tego nie uchylam — zmienia coś we mnie, choćby mój spokój. Prawdziwa przyjaźń nigdy nie zostawia nas „w spokoju". Nie ma też innej możliwości „wdania się" w prawdziwą rozmowę, jak przez „wydanie się"

zarazem, ukazanie czegoś z siebie — bezbronnie. Ta bezbronność jest niebezpieczna, jest ryzykiem, temu zaprzeczyć niepodobna, lecz zarazem jest dla partnera podstawą zaufania, nieraz pierwszą i jedyną bazą, na której zacząć się może prawdziwy kontakt. Pewien student, który latami zaopatrywał się u swego kapelana w „argumenty" do debat z niewierzącym kolegą, został pewnego dnia „zostawiony na lodzie" przez duchownego suflera i zmuszony w ten sposób do przyznania się w rozmowie, że czegoś nie wie. Właśnie wtedy jednak, ku jego zdziwieniu, kolega powiedział mu, pierwszy raz w życiu: „nareszcie czuję, że można się z tobą dogadać".

Rozmowa wymaga więc i tego jeszcze: rezygnacji z fałszywych, schlebiających nam pewności, zobaczenia, że ich podstawą było zakłamane życie. Tylko człowiek świadomy stale własnego stanu zagrożenia bywa partnerem rozmów „pełnych". Świadomość taką mieć powinien szczególnie chyba chrześcijanin, znający dobrze głębię mądrości Modlitwy Pańskiej: „...ale nas zbaw ode złego". Często jednak bywa wręcz odwrotnie. Świadczy o tym choćby niesłychanie znamienna, a wciąż nie dość serio brana pod uwagę, ocena księży przez ludzi świeckich. Piętnują oni przecież stale, jako główną przeszkodę w kontakcie, właśnie ową „fałszowaną pewność" u swych duchownych rozmówców. Dzieli się ich dzisiaj nawet w świeckich kołach lapidarnie na takich, „z którymi da się mówić", i na takich, „z którym się nie da", czy też ściślej, którzy mówić z sobą nie dają. I nie jest to dla laikatu zwykła, rzeczowa obserwacja, lecz ważne kryterium wiarygodności postawy chrześcijańskiej nas, księży.

Czy kryterium uzasadnione? Jeśli przyjmiemy „model" grupy uczniów Jezusa za „model" Kościoła (a czemuż nie mielibyśmy tak czynić?), to uzasadnione bez wątpienia. Wszak typowym znamieniem przynależności do tej grupy była właśnie gotowość do rozmowy i do zmiany. Jezus rozpoczyna swe nauczanie od wezwania do „odmiany myśli" i do „przyjęcia Nowiny" (Mk 1, 15). Wstąpienie do grupy uczniów, która jest zaczątkiem Królestwa, jest możliwe tylko dla ludzi gotowych na to, gotowych na rezygnację ze szczelnie obudowanej pewności siebie i na ufną receptywność wobec innych, „jak dzieci". Tej postawy uczniowie uczyli się przez ciągłe pytania, Ewangelia mówi też często o ich „rozważaniach między sobą" spraw, którymi żyli. Ich gotowość do rozmowy była więc zupełna i dlatego mogli stanowić grupę, w której panowała boska wola i „zbawione" stosunki ludzkie.

Rozmowy uczniów były zawsze o życiu. Każda prawdziwa rozmowa jest o życiu, o tym jak żyć, jaki by nie był jej temat. Nie może krążyć w jakiejś całkiem abstrakcyjnej próżni. Nie jest potyczką o jakieś oderwane od wszystkiego szczegóły ideologicznej „nadbudowy". Jeżeli jest prawdziwa, jeśli stoi za nią intencja zupełnej uczciwości, zawsze krąży wokół życia i jego spraw elementarnych... Pocóż jednak o tym mówić?

Czy nie zagadujemy nieraz na śmierć bezcennych chwil kontaktu z samą rzeczywistością? — Chyba jednak mówić trzeba. Mówić, porozumiewać się, wymieniać myśli, bo życie jest tajemnicą, której człowiek nigdy nie jest zdolny ująć ani udźwignąć samotnie. Jak się do niej brać, jak ją przeżywać, czy ściślej jeszcze: jak ja mam żyć tutaj i teraz — tego całkiem sam nie odkryję nigdy. Życie jako takie bowiem jest uwikłaniem w całą żywą, ruchomą sieć stosunków z rzeczami i ludźmi. Dlatego jego kształt musi być świadomie odkrywany wciąż na nowo i dlatego rozmowa jest zawsze w gruncie rzeczy wspólną medytacją nad losem ludzkim.

Ów los jest więc w jednym ze swych aspektów możliwością — daną do urzeczywistnienia każdą godziną — życia z innymi, i w tym zarazem — życia dla Boga. Lub też, powiedzmy lepiej, może nią być i nią się stawać.

W jaki sposób jednak? Z wielu stron słyszy się dzisiaj skargi, że tam nawet, gdzie „życie z innymi" zdaje się żywe, tak zwane „rozmowy religijne" nie są już prowadzone. Zamiast tego mówi się o „płytkich" praktycznych rzeczach, o sprawach codzienności.

Sprawa ta wymaga szerszego nieco rozważania. Łączy się w pewnym sensie ze zjawiskiem spadku praktyk religijnych, które notują wszędzie badania socjologiczne. Byłby chyba czas zaprzestać identyfikacji „praktykującego katolika" ze skrupulatnym uczestnikiem nabożeństw kościelnych. Takie identyfikowanie „praktyki religijnej" tylko z „chodzeniem do kościoła" świadczy o bardzo jednostronnym pojmowaniu życia chrześcijańskiego. (Por. Laszlo A. Vasckovics, *Die Kirchlichkeit katholischer Eltern*, „Der Seelsorger", No 38/1968). Socjologiczne dane, które takie „praktyki" zaliczają, nie są z pewnością zdolne odzwierciedlić faktycznego procesu realizowania wiary przez chrześcijan.

Jeśli jednak pojmiemy „praktykę religijną" inaczej, jako odpowiedź, dawaną każdą kolejną godziną na wezwania Boga, to „służbą Bogu" czyli „nabożeństwem" stać się może każdy czyn ludzki. „Nabożeństwo dnia codziennego" obejmuje wszystkie bez wyjątku dziedziny życia. Pewne wycinki egzystencji mogą przy tym oczywiście pozostawać wciąż poza zasięgiem roszczeń boskich i tym samym możliwości przemiany, mogą wciąż być egoistycznie utrzymywane we własnym „wyłącznym zarządzie". W zasadzie jednak wszelka działalność ludzka zawiera w sobie potencjalnie możliwość stania się „kultem duchowym", jak to nazywa Konstytucja Dogmatyczna *Lumen Gentium* (34). Wyliczając dziedziny takie jak „wszystkie uczynki, modlitwy, życie małżeńskie i rodzinne, codzienna praca, wypoczynek", a nawet samo podejmowanie mężnie ciężaru losu („utrapień żywota"). Całe więc codzienne życie może być ciągiem odpowiedzi na wolę Boga „teraz dla mnie", a więc „praktyką religijną".

W takim kontekście „rozmowa religijna" nie jest więc wcale fachową debatą teologiczną, czy jakimś żmudnym przebijaniem się dylematów

przez dość obce im kategorie, czy wreszcie apologetycznym sporem na temat tak zwanych „kwestii religijnych", (co to znaczy w ogóle „kwestie religijne"?), tylko jest wymienianiem przez ludzi ich doświadczeń osobistych, w celu rozjaśnienia sensu życia w wierze. Pytanie nie brzmi: „w co mam wierzyć"? tylko: „jak żyć na sposób wierzący"? To zaś oznacza dziś już co innego niż 15 czy 50 lat temu. Dowiedzieć się jak i którędy prowadzić ma dzisiaj droga służby i samooddania, „droga uczniów", można tylko wsłuchując się w znaki czasu i interpretując je w świetle Ewangelii. Właśnie do tego służyć musi rozmowa wierzących, ale także rozmowy z niewierzącymi, bo wszak Kościół zdany jest również na pomoc zlaicyzowanego świata w odczytywaniu swych aktualnych zadań. Zażenowanie, które odczuwa wielu ludzi słysząc o „rozmowach religijnych", przestałoby istnieć, gdyby stało się wreszcie jasne, że są to i być powinny rozmowy o życiu po prostu. O ich randze religijnej nie przesądza tematyka czy terminologia, tylko wiara z jaką się do tego życia podchodzi.

Ks. *Alfons Schaefer*
tłum. *Anna Morawska*

Ks. FERDYNAND MACHAY 1889-1967

W końcu lipca minął rok, odkąd Kraków pożegnał śp. Infułata dra Ferdynanda Machaya, archiprezbitera Kościoła Mariackiego. Ale pamięć o nim nie zaginęła, często się o nim wspomina, jako o osobistości o szerokich horyzontach myślowych i o zasługach ogromnych dla Polski i Kościoła. Nazywa się go śmiałym prekursorem współczesnych myśli społecznych i religijnych. Był nim, to prawda, i dlatego nie oszczędzano mu zarzutów, że jest zwolennikiem skrajnej lewicy katolickiej, że szerzy poglądy prawie heretyckie, ale w obronie jego stanął sam zwierzchnik archidiecezji krakowskiej, ks. Kardynał Sapieha, przydzielając mu najwybitniejsze stanowisko w diecezji, archiprezbiterat Kościoła Mariackiego. A rozwój doktryny kościelnej w ostatnim dziesięcioleciu wykazał, że ks. Machay nie chodził błędnymi drogami, lecz przeczuł dawno, że tak właśnie będzie uczył Kościół przyszłości. I nie omylił się.

Dziwnymi drogami prowadziła Opatrzność ks. Ferdynanda Machaya. Wyszedł z wioski polskiej na Orawie, kończył studia teologiczne na Uniwersytecie w Budapeszcie, był kapelanem wojsk węgierskich w czasie I-wojny światowej, kształcił się dalej w stolicy Francji, a dokształcał się jeszcze później w atmosferze uniwersyteckiej Krakowa. Zdawać by się mogło, że droga studiów doprowadzi go do kosmopolityzmu, lecz droga życia doprowadziła go do Polski, jak o tym świadczy jego pamiętna książka: *Moja droga do Polski*, skomentowana przed rokiem

w „Tygodniku Powszechnym", przez Stanisława Stommę [1]. W otoczeniu na wskroś zmadziaryzowanym usłyszał w duszy głos wzywający go do Polski i nagle poczuł się Polakiem. Lgnął odtąd do Polski całą duszą, rozpoczął bój o polskość swej ziemi rodzinnej, ziemi orawskiej. Zaprzyjaźnił się z zapalonym działaczem społecznym, chłopem orawskim, Piotrem Borowym. Wspierany przez niego oraz przez Wojciecha Halczyna i dr Kazimierza Rupperta prowadził walkę o przydzielenie Orawy do nowo-powstającego państwa polskiego. Z delegacją ludności orawskiej znalazł się w Paryżu, by uratować Spisz i Orawę dla kultury polskiej i uzyskać zgodę na plebiscyt, który zadecydował ostatecznie o włączeniu tych ziem do naszej Rzeczypospolitej.

Był to niebywały sukces, dzięki jego inicjatywie i sprężystości, dzięki jego silnej wierze w słuszność sprawy polskiej. Był to czyn, który zapewnił mu piękną kartę w historii i głęboką wdzięczność ludu orawskiego, który nie ominął żadnej okazji, by mu okazać swe przywiązanie. Liczne delegacje uświetniły obchód pięćdziesięciolecia jego kapłaństwa, tłumnie przybyli orawianie na jego pogrzeb dnia 4 sierpnia 1968 r.

Walka o polskość ziemi orawskiej to tylko jeden element pracowitego życia ks. Machaya. Świadczy on nie tylko o umiłowaniu ojczyzny polskiej i folkloru polskiego [2], ale równocześnie o umiłowaniu człowieka, o umiłowaniu sprawiedliwości dla człowieka na wszystkich polach, o umiłowaniu walki o dobro i wolność człowieka, walki o jego *prosperity* i jego pokój duchowy. Śmiem nawet twierdzić, że walka o polskość swej ziemi rodzinnej była wynikiem jego głębokiej religijności, która mu kazała walczyć o przyznanie człowiekowi praw zagwarantowanych mu przez Boga-Stworzyciela.

Może późniejszy badacz czasów dzisiejszych będzie sądził, że ks. Machay niewiele zdziałał — poza obroną Orawy — dla społeczeństwa i Kościoła, bo nie spotka po nim dużo śladów w dokumentach czy zapiskach kronikarskich, ale powodem tego jest skromność archiprezbitera mariackiego, który działał bez rozgłosu, nie żądając pochwał ziemskich, wsłuchując się jedynie w nakaz własnego sumienia i głos intuicji zjawiającej się nagle w jego duszy.

Z ziemi orawskiej wyniósł nie tylko entuzjazm dla kultury polskiej, lecz równocześnie także przywiązanie do kultury katolickiej, wiarę w Chrystusa i Jego Kościół, wiarę w szczególne posłannictwo chrześcijaństwa w stosunku do świata i człowieka. A poza tym zawdzięczał to wpływowi domu rodzicielskiego i wsi rodzinnej, że jego pobożność była szczera, prosta i głęboka. Był on człowiekiem, który wyrabiał w sobie intensywne życie duchowe, nie wystarczało mu być uczciwym chrześcijaninem i dobrym kapłanem, lecz dążył do udoskonalenia swego

---

1 No 48 z dn. 26. XI. 1967 r.

2 O zainteresowaniu się folklorem świadczą prace drukowane: *Wesele w Jabłonce na Orawie*, *Honorni Orawiacy*, *Gazda Piotr Borowy*.

życia wewnętrznego i miał upodobanie w pewnym mistycyzmie. Chętnie czytywał książki i czasopisma ascetyczne, które sobie sprowadzał z zagranicy. Jedną z jego ostatnich lektur w czasie kilkumiesięcznej i z wielką cierpliwością znoszonej choroby był numer czasopisma „Concilium", w którym szeroko była omawiana „la spiritualité", czyli postawa duchowa wobec Boga, i rozpracowana jakość tej postawy u człowieka współczesnego. Cenniejsze zdania podkreślał ołówkiem — uwagi te szczególnie go zainteresowały, ponieważ zawierały doskonałą charakterystykę osób dążących do doskonałości ewangelicznej. Do tych dusz spragnionych świętości, opartej tak na prostocie natury ludzkiej, jak na wskazaniach Ewangelii, zaliczyć należy ks. Ferdynanda Machaya. Zmęczony pracą duszpasterską czy redakcyjną, czy społeczno-charytatywną, szuka pociech i nowych sił w modlitwie przed Chrystusem Eucharystycznym, którego jest gorącym czcicielem. Był prezesem Stowarzyszenia Księży Adoratorów, którzy zobowiązują się do częstszej adoracji Najświętszego Sakramentu. Dzięki częstej lekturze Nowego Testamentu (w przekładzie ks. Wujka) i Psalmów (w przekładzie L. Staffa) zrodził się w nim osobny typ pobożności, odznaczający się modlitwą ukrytą przed okiem ludzkim, a występującej na zewnątrz w formie intensywnej miłości bliźniego.

Iskra rzucona w jego duszę w Jabłonce na Orawie rozpaliła się na dobre, kiedy zetknął się z innym światem w czasie studiów teologicznych odbytych w stolicy Węgier. Chętnie wspominał o tym okresie swego życia, bo — jakkolwiek negatywne było jego nastawienie do uciskających inne narodowości rządów madziarskich, dużo skorzystał z wykładów uniwersyteckich i wybitni profesorowie nadali kierunek odpowiedni jego myślom i jego życiu. Z największą czcią zawsze wspominał biskupa Thota, słynnego kaznodzieję i wytrawnego pedagoga, którego proces beatyfikacyjny toczy się obecnie w Rzymie. On to wywierał ogromny wpływ na studentów teologii, pod jego urokiem stał także młody ks. Ferdynand, przejmując od swego profesora ideał „dobrego pasterza", który potrafi utrzymywać łączność między kapłanem a ludem Bożym, jak 50 lat później podkreślił II Sobór Watykański. Wielką to było satysfakcją dla Ks. Infułata, że mógł wydać kazania ks. Thota w przekładzie polskim. Nie był to tylko gest w stronę uwielbianego profesora, ale czyn wielkiej wagi w stosunku do duchowieństwa polskiego, któremu dał do ręki kilka tomów ogólnie podziwianych kazań biskupa węgierskiego, popierających prostą a szczerą religijność.

W Budapeszcie spotkał się jeszcze z innym myślicielem. Działał wówczas na Węgrzech biskup Ottokar Prohaska, ceniony ogólnie literat katolicki i socjolog chrześcijański, występujący z śmiałymi bardzo reformami. Nie lękał się ataków pisarzy inaczej myślących, nie zrażał się groźbami konserwatywnych kół kościelnych. Od r. 1914 głosił konieczność reform gospodarczych, nie wahał się zaproponować sprzedaży

większych dóbr kościelnych, by ziemią obdarzyć biednych obywateli, cierpiących głód i nędzę, a spragnionych posiadania małego gospodarstwa rolnego. Udało mu się także pokaźnej liczbie bezdomnych wybudować i przekazać domki jednorodzinne. Wiadomości o akcji biskupa Prohaski, rozgłaszane po całej Europie, podziałały na młodego diakona Ferdynanda, rozszerzyły horyzonty jego myślenia i wskazały mu na konieczność odwagi w tworzeniu nowych koncepcji. Nic dziwnego, że po 20 latach ks. senator Machay występuje we Lwowie, dnia 10 września 1937 roku, ze śmiałą propozycją rozparcelowania majątków dworskich i kościelnych, chociaż z góry wiedział, że go spotka równe niezrozumienie, jakie spotkało biskupa Prohaskę.

A co było głównym motywem, że ks. Machay taki właśnie program reformy rolnej naszkicował i jego realizacji się domagał? Nie tyle względy gospodarczo-ekonomiczne, nie tyle troska o dobre warunki życia w odrodzonej Polsce, ile chrześcijańska miłość bliźniego, która każe ratować biedniejszych, która żąda ogólnie sprawiedliwości społecznej. Encyklika Pawła VI *Populorum Progressio* wreszcie zrehabilitowała ks. Machaya za tezy lwowskie, tak ostro krytykowane w owym czasie w gazetach i czasopismach a przywiezione do Polski z Budapesztu, gdzie biskup Prohaska otwarcie głosił, że „własność prywatna" jest pojęciem relatywnym, że przykazanie miłości bliźniego jest wyższe od wykombinowanej przez umysł ludzki zasady własności prywatnej, słabo tylko zaakcentowanej w Objawieniu Bożym.

Większe pogłębienie i rozszerzenie światopoglądu ks. Machaya dokonało się w Paryżu. Francuskie ośrodki katolickie przeżywały wówczas wielki renesans żywotności i aktywności. Ponieważ podczas I wojny światowej poległo na froncie bardzo wielu kapłanów, którzy walczyli w obronie Francji, społeczeństwo francuskie zapomniało o swej nienawiści do Kościoła, Rząd znów się zgodził w r. 1921 na wskrzeszenie nuncjatury i nie stosował praw antykościelnych z r. 1905. Odżyła literatura katolicka, odżyły „tygodnie społeczne", zainicjowane w r. 1904 przez Henri Lorina, by „zagadnienia społeczne opracowywać w duchu Ewangelii" i nimi zainteresować inteligencję katolicką, która tłumnie na nie przybywała; wzrosła poważnie ilość studiów teologicznych, szczególnie w ośrodkach dominikańskich i jezuickich. Tu, w atmosferze wzmożonego katolicyzmu rozwijał młody ks. Machay swój umysł, pokochał ideały społeczne wskazywane przez Pisma Proroków i Ewangelie, pokochał także ideały głębszej religijności oparte na ścisłych badaniach teologicznych. Tu zmienił się w kapłana-teologa, rozmiłował się w nowszej literaturze teologicznej, chciał stać się „teologiem współczesnym", nie chciał pozostać tylko księdzem kształconym na szkolnych podręcznikach. Od tej pory stale śledził rozwój myśli teologicznej, zrozumiał, że istnieje *theologia creatrix*, jak o tym szerzej mówi Paweł VI, teologia twórcza, która samodzielnie usiłuje rozwiązywać

problemy Objawienia i życia, czytywał codziennie zagraniczne czasopisma teologiczne, by nie stracić kontaktu z rozwojem nauk teologicznych i religijno-społecznych. Szczególnie cenił dzieła kard. Newmana, któremu duchowo był bardzo bliski i którego *Apologia pro vita sua* wydał w Krakowie po polsku w roku 1950.

A równocześnie przekonał się, że zbliża się dechrystianizacja świata, obserwował ją we Francji. Kiedyśmy w czasie naszego wspólnego pobytu w Paryżu rozmawiali na ten temat z księżmi francuskimi, otrzymaliśmy odpowiedź: *Nous sommes toujours un siècle en avant,* — „my Francuzi jesteśmy zawsze o jeden wiek naprzód przed innymi narodami. Co u nas dzisiaj się dzieje, stanie się u was za 100 lat." Myśl ta utkwiła w głowie ks. Machaya, który teraz zaczął marzyć o tym, by stać się apologetą — obrońcą światopoglądu katolickiego. Wiedząc, że przede wszystkim prasa i literatura — a nie ambona — ludzi zachwianych w wierze ku Bogu prowadzi, powziął już na gruncie paryskim myśl założenia kiedyś w Polsce wielkiego wydawnictwa, które by na wzór wielkich firm wydawniczych francuskich publikowało dzieła o wysokim poziomie teologicznym i literackim, by uświadamiać czytelników o wartości religii i prawdzie Ewangelii. Po 25 latach spełniło się jego marzenie. Założył w Krakowie „Wydawnictwo Mariackie", noszące z początku nazwę „Veritas". Przedsiębiorstwo to, jakkolwiek tylko kilka lat istniało, jednak wydało około 80 pozycji dzieł wartościowych i aktualnych.

Jednakże silniejszy wpływ niż wiedza teologiczna wywarła na nim akcja społeczna katolików francuskich, tak pod względem teoretycznym jak praktycznym. Przygotowany do roztrząsania podobnych problemów przez biskupa Prohaskę, szuka kontaktu z działaczami francuskimi, dyskutuje z nimi, jeździ od parafii do parafii, by zetknąć się z ludem, a wraca z tych wycieczek z wielkim przygnębieniem, kiedy stwierdza najczęściej pustki w kościołach. To, co Landhe w swej głośnej przed II wojną światową książce: *La banlieu de Paris* tak realistycznie opisywał, widział na własne oczy, przekonał się o nędzy, w jakiej żyją tysiące Francuzów, o strasznym ubóstwie „szop kościelnych", tworzących jaskrawy kontrast z kościołami jak Notre-Dame, Montmartre, czy Saint-Sulpice, a widok nędzy, rosnącej areligijności i antyreligijności spowodował w nim zmianę kierunku przyszłej pracy. Z teoretyka i działacza społecznego miał się stać apostołem miłosierdzia. Był nim w Krakowie dla tysięcy osób szukających pomocy i porady w czasie okupacji hitlerowskiej, kiedy był proboszczem parafii na Salwatorze, pozostał nim jako duszpasterz parafii mariackiej, w której organizował opiekę nad chorymi i starcami, nie szczędząc trudu i pieniędzy, by im dostarczyć lekarstw i stałej opieki. A potrafił innych wspierać bez paternalizmu, bez gestu wyższości. Pomoc przez niego udzielana przestawała być jałmużną, była jakby dyskretnym aktem

życzliwości rodzinnej czy przyjacielskiej, za którą nie pragnął nawet usłyszeć cichego „Bóg zapłać".

Po powrocie z Francji osiadł w Krakowie, gdzie pracuje w duszpasterstwie przeszło 40 lat. Powoli zrósł się ze społeczeństwem i duchowieństwem krakowskim. W kazaniach, konferencjach i artykułach ogłaszanych w rozmaitych czasopismach przekazuje ludowi Bożemu prawdy chrześcijańskie w oświetleniu zawsze aktualnym i współczesnym. W czasie okupacji, a także później jest wykładowcą teologii pasterskiej i spowiednikiem w seminariach duchownych. Cieszył się tą pracą wychowawczą i dydaktyczną i byłby chętnie przyjął docenturę na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, ale ponieważ kandydatura jego nie doznała życzliwego poparcia — nie doceniano bowiem jego osobowości — wycofał się. Mimo to nie żywił najmniejszego żalu do Wydziału Teologicznego, a kiedy po roku 1945 Wydział zaczął wydawać dwa czasopisma: „Polonia Sacra" i „Ruch Biblijny i Liturgiczny", przyszedł mu z pomocą, sfinansował druk obu pism, a ponadto drukował w Wydawnictwie Mariackim własnym kosztem prace habilitacyjne młodych docentów. Jakaż szlachetność kierowała tym człowiekiem!

Jako archiprezbiter Kościoła Mariackiego jeszcze więcej zbliża się do społeczeństwa, do dusz powierzonych swej opiece. Prowadzi z wiernymi „dialogi", jakie obecnie zaleca wszystkim duszpasterzom Sobór Watykański. Umie z ludźmi rozmawiać, z wierzącymi i z niewierzącymi, unika form słodkawych i zbyt dewocyjnych, banalnych słów pociechy, nie obiecuje tylko modlitwy, lecz równocześnie daje dobre rady, stara się o odpowiednie protekcje i udziela pomocy materialnej. Jego ofiarność i bezinteresowność nie znała granic. Znosi tradycyjne zbieranie składek z okazji kolędy, zachowując piękny zwyczaj święcenia domów w Nowy Rok i nadaje mu charakter ściśle liturgiczny odwiedzin duszpasterskich, a kres kładąc żebraninie przypominającej kwesty średniowieczne, które urządzali sobie *clerici vagabundi*.

Kochał Kościół Mariacki. Jest to wielką jego zasługą, że ołtarz Wita Stwosza, zrabowany przez hitlerowców, znów umieszczono w głównej nawie Kościoła, po dokonanej przez konserwatorów ogólnej renowacji. Nie tylko się cieszył, że arcydzieło Stwosza znów zdobi Kościół, lecz jeszcze więcej wzruszała go myśl, że rzeźba Matki Bożej Wniebowziętej, Patronki Kościoła, znów sławi Jej chwałę. By podnieść jeszcze powagę świątyni maryjnej, postarał się o to, by Stolica Apostolska nadała jej tytuł „bazyliki". Dążył do tego, by Kościół Mariacki był nie tylko zabytkiem sztuki, lecz ośrodkiem modlitwy. Sam przesiadywał godzinami w konfesjonale, a kiedy brakło księży do pomocy, sprowadził własnym kosztem kapłana z innej diecezji, który od rana do wieczora wspomagał jako spowiednik księży mariackich.

Pomimo nawału prac związanych z administracją parafii, nie tracił

kontaktu z teologią. Z radością śledził przewrót, jaki się dokonywał dzięki Janowi XXIII i Soborowi w naukach teologicznych, nie opuszczał żadnych posiedzeń naukowych, na których głoszono referaty o współczesnych problemach światopoglądowych, zabierał glos w dyskusjach i niejednokrotnie uzupełniał wywody referenta trafnymi uwagami. Zasłużył sobie na to, że go jednomyślnie wybrano prezesem Naukowego Instytutu Katolickiego, instytucji łączącej laikat z teologami, którym przed nim kierowali prof. Zoll, ks. Michalski i Lehr-Spławiński. Ożywiła się działalność NIK za jego prezesury, sprowadzano zamiejscowych prelegentów, uzupełniano księgozbiór przejęty po Stefanie Badenim. Czytelnia Instytutu otrzymywała — dzięki staraniom ks. Prezesa Machaya — liczne czasopisma zagraniczne i tym sposobem mieliśmy przez kilka lat pośredni kontakt z europejską nauką teologiczną. Na posiedzeniach Instytutu „nowa teologia" docierała do inteligencji krakowskiej i przygotowywała umysły do zrozumienia uchwał rozpoczynającego się Soboru.

Odszedł od nas ks. Ferdynand Machay po długich cierpieniach. Nie oszczędził mu Bóg także w ostatnich latach przykrych przejść psychicznych, ale doświadczenia tak psychiczne jak fizyczne znosił z chrześcijańską cierpliwością i godnością. Skromny pomnik zdobi jego grób na cmentarzu salwatorskim, płaskorzeźba uwiecznia jego twarz, z której bije spokój, wiara, głębia myśli i dobroć niezwykła.

AVE, PIA ANIMA!

Ks. Aleksy Klawek

O WZNOWIENIE DIAKONATU WE FRANCJI *

Postulat wprowadzenia instytucji diakonatu we Francji stawiało wielu zainteresowanych pracą Kościoła świeckich już od czasów powojenych. W r. 1953 Ojciec Congar w swym dziele: *Wytyczne dla teologii laikatu* postawił problem wznowienia diakonatu i opracował jego podstawy teologiczne. Inspirowani przez pisma Ojca Congara, wspierani przez biskupów, kapłanów, teologów i świeckich, zbierali się kandydaci na diakonów, ażeby wspólnie przemyśleć, zastanowić się nad swym powołaniem. W r. 1964 postanowili nadać swemu ugrupowaniu strukturę społeczną i powołali do życia „Wspólnotę przyszłych diakonów we Francji". Obecnie mamy we wspólnocie ponad 320 członków, którzy wyrazili życzenie zostania diakonami. Wspólnota usiłuje przyciągnąć do współpracy w ba-

---

Autor, René Schaller (l. 34) był po studiach teologii, socjologii, ekonomii politycznej i psychologii pracownikiem społecznym (asystentem społecznym) i jako taki jednym z pierwszych współpracowników Abbé Pierre'a. Jest on założycielem i „duszą" wspólnoty przyszłych diakonów, reprezentuje ich życzenia, dezyderaty, także na płaszczyźnie międzynarodowej. Jest żonaty, ma dwoje dzieci i sam pragnie zostać diakonem.

daniach nie tylko samych kandydatów na diakonów, ale kapłanów, zakonników i świeckich. Diakonat winien odpowiadać wszechstronnym potrzebom społeczności chrześcijan, dlatego też badania te nie powinny być w żadnym wypadku sprawą tylko „fachowców". Słuszne jest, że bierze w nich czynny udział około 300 przyjaciół „wspólnoty". Jak już zostało powiedziane, celem wspólnoty nie jest wykształcenie przyszłych diakonów w ścisłym tego słowa znaczeniu, ale zbadanie, czy wprowadzenie diakonatu odpowiada potrzebom współczesnego Kościoła. Ażeby badania te mogły być prowadzone bez żadnego nacisku, unika się oficjalnego mandatu władz kościelnych. Dialog wewnątrz wspólnoty przyszłych diakonów i z członkami społeczności chrześcijan powinien stopniowo dać jasny obraz, jaka miałaby być rola diakonatu. Władze kościelne informowane są o wynikach badań. Liczni biskupi śledzą z zainteresowaniem te prace. Episkopat francuski powołał specjalny komitet do zajęcia się zagadnieniem diakonatu. Zadanie tej komisji polega m.in. na ustaleniu kompetencji duszpasterskich diakonów, określeniu wymagań co do ich wykształcenia. Rzecz zrozumiała, że komitet interesuje się wszystkimi pracami wspólnoty. Przyjdzie czas, gdy oczekujący na diakonat będą mogli sami uczestniczyć bezpośrednio w pracach komitetu. Niemniej, naszym zdaniem, i wtedy należałoby zachować „nieoficjalne struktury społeczne" przyszłych diakonów. Chodzi przede wszystkim o to, ażeby diakon pozostał związany z warunkami współczesnego życia, aby nie popadł w klerykalizm. Diakon powinien być pomostem, dzięki któremu kapłani będą mieli możność głębszego wniknięcia w życie świeckich i pełnienia w nim swej misji duszpasterskiej.

Mimo że we Francji biskupi, kapłani i świeccy są całkowicie jednomyślni co do wznowienia diakonatu, projekt praktycznego wprowadzenia go wywołuje pewien niepokój, jakkolwiek minął już czas zasadniczej opozycji. Coraz częściej pada pytanie o autentyczny sens diakonatu i wzrasta zainteresowanie nim w szerokich kręgach. Można by dopatrywać się w tym pewnej „mody". A jednak jest to zapewne znak oczekiwania ludu chrześcijańskiego i poczucia odpowiedzialności za poziom życia chrześcijan we współczesnym świecie. Kapłani traktują przyszłych diakonów nie jak „wichrzycieli" i rywali, lecz jako współpracowników, po których wiele się spodziewają. Ich niepokój i obawy płyną nie z „zawodowej" opozycji, ale z niepewności, czy i jakie miejsce mają zająć w Kościele nowi współpracownicy. Wszyscy są zdania, że nie będzie to łatwe. Abbé Le Gall wyraża tę obawę następująco: „Wznowienie diakonatu nie będzie łatwe, ponieważ od czasów jego egzystowania upłynęły całe stulecia i dawne miejsce diakonów zajęli kapłani i świeccy. Należy jednak zadać sobie pytanie, czy nie ma w Kościele nowych zadań i potrzeb, które mogliby realizować diakoni". Autor przestrzega jednak, aby unikać tendencji uczynienia z diakonów „mini-księży" czy „super-świeckich". Trzeba więc strzec się, aby diakoni nie powiększyli dystansu między kapłanami i świeckimi i nie zneutralizowali najlepszego elementu

świeckich. Dlatego też długofalowe, wszechstronne badania są najwłaściwszym, wstępnym etapem prowadzącym do wznowienia diakonatu.

Oczywiście każdy chrześcijanin, wzorem Chrystusa, ma być „sługą". Niektórzy — jak kapłani, biskupi, powołani są do rządzenia, wskazywania drogi, ale i oni muszą mieć postawę służenia. Diakoni w swym pierwotnym powołaniu przeznaczeni byli szczególnie do funkcji posługiwania w społeczności chrześcijańskiej. Oni też mają być tymi, którzy odpowiedzą i na współczesne potrzeby Kościoła w zakresie posługiwania. Stan diakonów ma swym istnieniem przypominać, nawoływać w Imię Chrystusa, że wszyscy członkowie Kościoła powołani są do służenia. Przez podjęcie na nowo diakonatu, cała społeczność Kościoła ma świadczyć wobec świata, że mamy być „sługami ludu", a w pierwszej mierze najbardziej potrzebujących i biednych.

René Schaller
oprac. *H. H.*

ZDROWIE PSYCHICZNE A SPRAWY SEKSUALNE]

REWOLUCJA SEKSUALNA WŚRÓD STUDENTÓW AMERYKAŃSKICH*

Żądania „wolnej miłości", „wolnych związków", „nieskrępowanego użycia", odrzucenie „miłości zalienowanej", „represji seksualnej", „związania uczuciowego paraliżującego wszystkie nasze możliwości" — oto hasła, które zakwitły na murach amerykańskich uczelni i kolegiów, podczas tej rewolucyjnej wiosny, jako istotna część roszczeń młodych, dążących do wolności i „nieustającego szczęścia".

Czy te dwa pojęcia są możliwe do pogodzenia kiedy chodzi o swobodę płciową? Czy nasze społeczeństwo rzeczywiście „przewiduje wyłącznie miłość zalienowaną" — jak z kolei głosił francuski napis na uczelni Nanterre — i czy tym sposobem to społeczeństwo wywołuje alienację u swoich dzieci?

Czy ci, którzy w Szwecji, Ameryce czy innych krajach zaznali tego „nieskrępowanego użycia" rzeczywiście, tak jak się spodziewali, osiągnęli rozwój, równowagę i to, tak gwałtownie pożądane, „nieustające szczęście"? Czy takich jednostek jest naprawdę tak wiele jak się twierdzi, lub jak one same twierdzą?

A przede wszystkim kim one są i jaką przebyły drogę — niezależności, wyzwania, nadziei czy załamania — chcąc zwalczyć przesądy tego alienującego społeczeństwa, którego ograniczenia, jak się wydaje, odrzucają?

Odpowiedzi na niektóre z tych pytań można znaleźć w wynikach ba-

* Oprac. wg materiałów przedstawionych w rubryce Courrier de medicine prowadzonej przez dr Escoffier-Lambiotte w „Le Monde" — nr z 8 VII 1968.

dań, jakie grupa psychiatrów z uniwersytetu Winconsin prowadziła przez dwa lata w „campusach" amerykańskich. Badania te wykazują co najmniej „znaczenie i szkodliwość przesady, ekstrapolacji, deformacji i zamiłowania do sensacji, które do tej pory cechowały nasze wiadomości z tej dziedziny; wiadomości te cechowała nie tyle uczciwa analiza faktów czy sytuacji co stronniczo nastawiona interpretacja tych faktów i sytuacji".

Jest rzeczą niewątpliwą, że w dzisiejszym społeczeństwie amerykańskim dokonała się głęboko sięgająca przemiana postaw wobec spraw seksualnych; dowodzą tego odpowiedzi, jakie na pytania dotyczące dziewictwa i przedmałżeńskiego życia płciowego dali z jednej strony studenci a z drugiej ich rodzice.

Jeżeli 52% studentów i 66% studentek uznaje stosunki przedmałżeńskie, to 80% ojców i 83% matek je potępia. W innym zestawieniu odpowiedzi matek i córek na pytanie o znaczeniu dziewictwa w chwili ślubu: 83% matek uważa, że jest ono „bardzo duże", 12% „duże", podczas gdy ani jedna matka nie uważa, że jest ono „nie istniejące". W pokoleniu córek 53% uważa je za „bardzo duże", 34% za „duże", a 13% za „nie mające w ogóle znaczenia". Na uniwersytecie Wisconsin 70% studentów z pierwszego roku sądzi, że przedmałżeńskie stosunki płciowe „nie są bynajmniej godne potępienia". W dyskusjach czy publicznych wykładach na te tematy postawę tych studentów, poczynając od 17 czy 18 lat, cechuje „całkowita szczerość, prostota a nawet zupełny brak wstydu".

Czy tak bezspornej rewolucji pojęć towarzyszy podobna rewolucja obyczajów, jak wydaje się wskazywać cała mitologia *mass media* i subkultury? Ankieta przeprowadzana ostatnio wśród studentek z Wisconsin oraz ankieta przeprowadzona w 1965 roku w sześciu najsławniejszych uniwersytetach amerykańskich — wydaje się wskazywać, że tak nie jest. Przeszło cztery piąte ankietowanych studentów nie przeżyło żadnych doświadczeń seksualnych [1].

Na pierwszy rzut oka fakty te stoją w sprzeczności z postawą zaobserwowaną u większości młodzieży, postawą, która usprawiedliwia przedmałżeńskie stosunki płciowe. Jednakże kwestionariusze amerykańskie mówią nam, że większość studentów potępia „promiskuizm", t.zn. całkowitą swobodę seksualną i że uznaje jedynie akty płciowe dokonywane przez narzeczonych lub ludzi „naprawdę zakochanych".

Ankieterzy amerykańscy podkreślają, że w tej tendencji nie ma niczego, co mogłoby zaalarmować psychiatrów; niemniej jest rzeczą niewątpliwą, że ocena stopnia zżycia się, przywiązania, trwałości więzi uczuciowej, która mogłaby usprawiedliwić takie akty nie jest rzeczą

---

[1] Przypominamy, że już raport Kinseya wykazywał, iż nie stwierdzono znaczniejszego spadku przedślubnego dziewictwa u ludności amerykańskiej między rokiem 1910 a rokiem 1950.

łatwą dla młodej dziewczyny, oraz, że trudność takiej oceny prowadzi do sytuacji konfliktowych, do stanów lękowych — a częstotliwość ich występowania wzrasta w amerykańskich campusach.

Takie sytuacje mogą być czynnikiem wywołującym poważne zaburzenia emocjonalne i psychiczne, toteż spora liczba studentek, doprowadzonych do konieczności poddania się leczeniu psychiatrycznemu, może być z tej racji uznana za ofiary „rewolucji seksualnej".

Chociaż wyznawczynie całkowitej swobody seksualnej oraz „wolnych związków" z wielu różnymi partnerami są wyjątkami kiedy chodzi o studentki zrównoważone (na 90 dziewcząt ankietowanych przez dr. Hallecka zaledwie 4 broniły takich poglądów) — sytuacja przedstawia się zupełnie inaczej u tych, u których występują zaburzenia psychiczne: na 107 studentek leczonych w uniwersyteckim ośrodku zdrowia psychicznego 86% miało stosunki płciowe z więcej niż jednym partnerem.

Istnieje więc jakaś bardzo uderzająca korelacja między swobodą seksualną a chorobą psychiczną, co, według dr Hallecka, wyjaśnia dotychczasowe zafałszowanie informacji o seksualnym zachowaniu się młodzieży, jako że wszystkich obserwacji dotyczących tego tematu dostarczali psychiatrzy, pobierający je z grup patologicznych, bardzo niepodobnych do populacji normalnej.

Owa korelacja, w pełni potwierdzona przez wszystkie ankiety z ostatnich miesięcy, stawia zasadnicze zagadnienie, a mianowicie zagadnienie przyczyny i skutku. Czy swoboda płciowa prowadzi do zaburzeń psychicznych? Czy zaburzenia psychiczne są wyjaśnieniem swobody płciowej? Czy też odpowiedzialność za ten stan rzeczy należy przypisać trzeciemu czynnikowi, a mianowicie alienacji powodowanej przez nacisk społeczeństwa?

Wydaje się, że badania z Wisconsin jak najjaśniej wykazują, iż pierwotne zachowanie nerwicowe determinuje całkowitą swobodę seksualną, która stanowi tylko jeden z objawów poważnego niezrównoważenia uczuciowego i umysłowego. Stwierdza się ją bowiem prawie wyłącznie u młodych, u których występuje wyraźne nieprzystosowanie szkolne i społeczne, u „rozbitków i odpadów uniwersyteckiego i społecznego systemu".

Przy czym jest rzeczą niewątpliwą, że rozwiązłość — spotykająca się, jak widzieliśmy, z potępieniem dużo ogólniejszym niż można się było spodziewać — pogarsza znacznie załamanie i samotność tych młodych nieprzystosowanych, i naraża ich na poczucie zawodu i winy, z którym trudno im sobie poradzić. Ankieta z Wisconsin wykazuje również, że kobietom przejawiającym dużą swobodę seksualną nie przyznaje się żadnego poważania — przeciwnie, w oczach studentów zatracają one cechę „partnerek" a uzyskują cechę „przedmiotu".

Ta pogarda, która według dra Hallecka, wykazuje, jak dalece „wolność seksualna" nie wyzwoliła kobiety, wzmaga poczucie alienacji wobec

społeczeństwa: „pogarda, mocno odczuwana przez tych, którzy w sposób ciągły naruszają pewne tradycyjne przepisy kodeksu społecznego i rozpaczliwie starają się zracjonalizować swoje postępowanie poprzez podważanie całego kodeksu społecznego, odrzucenie wierności dla wartości kiedyś uznawanych za wielkie, poprzez systematyczne atakowanie wierzeń, norm postępowania, czy ideałów dawnych pokoleń". Temu zerwaniu z przeszłością towarzyszy brak nadziei na przyszłość i odrzucanie wszelkiej odpowiedzialności społecznej, co z kolei pogłębia alienację. Przesadna swoboda seksualna, domagająca się natychmiastowej przyjemności, eliminując nadzieję na jakąś późniejszą poprawę czy rozwój, włącza się w głębię tej, prowadzącej do poczucia beznadziejności, alienacji, w której socjologowie amerykańscy widzą źródło nowego purytanizmu [2].

PRESJA MORALNA, ABSURDALNE MITY I SAMOTNOŚĆ

Badania kartotek młodych dziewcząt, które miały nie tyle systematyczne przeżycia sekualne, co raczej „stosunki przedmałżeńskie" przynoszące im zawód, bardzo wiele mówi o sile presji moralnej, wywieranej — w imię wolności — przez zwolenników „wolnej miłości" na terenie campusu uniwersyteckiego, „których wpływ jest nieskończenie większy niż liczba".

Ta mniejszość, wspierana „ciężką artylerią" środków masowego przekazu przedstawia jako normę najrzadziej występujące i najskromniejsze formy zachowania się społecznego. Owa „subkultura promiskuizmu", przez prasę przedstawiona jako awangarda nowej rasy ludzi obdarzonych nowoczesną moralnością oraz filozofią szczęścia, wywiera na tych, co są zbyt młodzi i zbyt bezbronni, by mogli zbudować własny system wartości, intensywną presję moralną, której struktury czy też zasady tradycyjne, natury społecznej, rodzinnej czy religijnej, tylko w słabym stopniu mogą stawić opór. A dzieje się tak — jak podkreśla ankieta amerykańska — nie z powodu dewaluacji owych zasad ale z powodu intelektualnej kapitulacji tych, którzy są powołani do ich obrony.

Do owej presji moralnej dołączają się trzy czynniki: jeden występujący powszechnie oraz dwa właściwe młodzieży akademickiej. Pierwszym z nich jest „ślepa wiara w fałszywe twierdzenia". Tak jak w epoce wiktoriańskiej onanizm, tak w naszej wstrzemięźliwość płciowa uchodzi „za główne źródło zakłócenia równowagi fizycznej i psychicznej" — podczas gdy ani jedno ani drugie „nigdy nikomu nie zaszkodziły", jak pisze jeden z najsłynniejszych esseistów i zarazem lekarz angielski Alex Comfort.

---

[2] Jeden z najsłynniejszych psychiatrów amerykańskich określa purytanizm jako „dyssocjacje spraw seksualnych i namiętności". Mówi on, że dawni purytanie byli ludźmi namiętnymi lecz nie zmysłowymi. Obecna młodzież studencka jest zmysłowa lecz nie namiętna.

Piętnuje on wygrywanie tych absurdalnych mitów, źródła tylu załamań, stanów lękowych i zakłóceń równowagi psychicznej, podkreślając, że podtrzymują je właśnie ci, którzy winni je zwalczać, to jest elita intelektualna z lekarzami na czele [3].

Pierwszym z dwóch pozostałych czynników jest poczucie samotności a zarazem silna potrzeba obcowania, zespolenia, właściwa dzisiejszej młodzieży, a najprostszym i najbardziej bezpośrednim zaspokojeniem tej potrzeby wydaje się akt płciowy. Drugim czynnikiem, specyficznym dla Ameryki, jest wojna w Wietnamie („oddać się tym co idą na śmierć", *Make love, not war*).

Jakkolwiek skutki „rewolucji seksualnej" są o wiele wyraźniejsze u dziewcząt niż u chłopców, to jednak i ci ostatni bywają również — jak pokazuje ankieta z Wisconsin — ofiarami mitów, fabrykowanych przez środki przekazu. Przekonani (przez np. „Playboy'a", — pismo które dr Halleck uważa za jedną z najszkodliwszych komercjalnych „trucizn" naszej epoki), że seks jest wszędzie i łatwo dostępny, wpadają w panikę i niepokój, gdy zdarzają się im trudności w zdobyciu partnerki. Ponadto „nowe poglądy na sprawy seksualne" przejawiają także cechy rywalizacji i swoistego perfekcjonizmu, czym zdumiewająco przypominają najbardziej podstawowe (i najbardziej przez młodzież krytykowane) bodźce społeczeństwa konsumpcyjnego.

O NOWĄ ETYKĘ

Jakkolwiek lekarze amerykańscy sądzą, że za wcześnie jeszcze na próbę oceny psychologicznych skutków rewolucji seksualnej, to jednak wyciągają ze swej ankiety trzy zasadnicze wnioski.

Po pierwsze stwierdzają, że społeczeństwo w ogólności, a psychiatria w szczególności, przez całe stulecie wyznawały dogmat o ścisłym związku przyczynowym między wszelkim skrępowaniem seksualnym a chorobami czy zaburzeniami psychicznymi. Rezultaty ankiety oraz fakt bardzo znacznego w ciągu ostatniego dziesięciolecia wzrostu zachorowań na choroby psychiczne u młodych, nie tylko nie cierpiących żadnych braków ale przeciwnie nie nakładających sobie żadnych ograniczeń w dziedzinie płciowej — bardzo poważnie ów dogmat podważa.

Chociaż ci lekarze wykryli niewątpliwy związek między zbytnią swobodą seksualną a zakłóceniami równowagi psychicznej i chociaż sądzą, że owa swoboda pogarsza zaburzenia równowagi, o ile w ogóle nie jest jednym z objawów tych zaburzeń — to nie sądzą, że wyzwolenie obyczajowości seksualnej należy na ogół uważać za szkodliwe. Chyba że doprowadza do oderwania tej obyczajowości od jej etycznego i emocjonalnego kontekstu (jak np. w wypadku „nowego purytanizmu", o którym już mówiliśmy).

---

[3] Alex Comfort, *Les Fabricants d'anxiété*, Laffont.

Uważają więc, że istotne zadanie przypada tym wszystkim, którzy mogą wziąć czynny udział w wypracowaniu nowej moralności: a więc przede wszystkim rodzicom, wychowawcom, lekarzom i dziennikarzom. Składa się na nie: ściślejsze trzymanie się prawdy faktów, nie wyjątkowych ale zbiorowych lub reprezentatywnych dla ogółu; rozprzestrzenianie tej prawdy i tylko tej prawdy; systematyczna krytyka zniekształceń, uogólnień, szkodliwej przesady i mitów głoszonych przez *mass media*, tak mitu „wyzwolenia seksualnego", jak i zanikającego już mitu wiktoriańskiego pręgierza, ponieważ jeden i drugi jest źródłem załamań i lęków; rozwój refleksji i informacji dotyczących najprostszego kryterium etycznego — pogłębionej i ustabilizowanej uczuciowości — na którym mogłaby się oprzeć dzisiejsza młodzież w dobie „rewolucji seksualnej", która staje się jej ucieczką ale także źródłem największych zawodów i najboleśniejszych załamań.

Zadanie to jest trudne. Bo o ile ubóstwianie błędu okazuje się często dochodowe i popularne, kiedy staje się odbiciem i usprawiedliwieniem anomalii czy nieprzystosowania odpadów społecznych — to taka gruntowna praca nie musi spotkać się zawsze z popularnością i uznaniem w naszych czasach rządów mas, przesady i demagogii. Chociaż są to również czasy mniejszości pracujących czynnie dla kultu obiektywizmu, prostoty i prawdy.

A oto dwie sylwetki, wyciągnięte z kartotek amerykańskich oraz wyniki innej ankiety amerykańskiej na temat używania narkotyków.

JOAN, lat 18, pewnego ranka prosi o natychmiastową rozmowę z psychiatrą z uniwersyteckiego ośrodka zdrowia psychicznego. W ciągu roku utrzymywała stosunki płciowe z dziesięcioma chłopcami. Mówi, że czuje się zdeprymowana, niezdolna do uczenia się, nie potrafi się skupić podczas wykładów. Stara się obronić i usprawiedliwić swoje zachowanie seksualne, kładzie nacisk na to, że uważa je za moralne i prawidłowe i twierdzi, że każdy z tych związków był „bardziej upajający niż poprzedni". Przyznaje, że jej rodzice nie popieraliby jej stanowiska ale uważa, że ich pojęcia są „głupie i pełne hipokryzji".

Podczas pierwszego miesiąca psychoterapii Joan do swojej listy dodaje dwóch dodatkowych kochanków: „To jest miłe i zabawne jak smaczny posiłek czy dobry film; chłopcy nic dla mnie nie znaczą; dają mi zadowolenie i ja je im daję". Wyniki naukowe Joan psują się w dalszym ciągu; pije, pali marihuanę i przejawia tendencje samobójcze. Wreszcie prosi o przyjęcie do szpitala i odczuwając wyrzuty sumienia przyznaje się swemu lekarzowi, że na początku swojej kariery przeżyła zawód uczuciowy. Starała się to zagłuszyć, „kochając naraz trzech chłopców, którzy jeden po drugim puszczali ją kantem". Wtedy ogarnął ją paniczny strach, że już nikt się nią nie zainteresuje i że żaden chłopiec nie będzie z nią chodzić, jeżeli ona nie zechce się mu oddać. „Zaczęłam nienawidzić siebie i gardzić sobą, ale nie potrafię znieść samotności".

Leczenie Joan okazało się skuteczne (co nie zdarza się często) i po roku udało jej się wrócić do studiów i do normalnego życia. Chociaż obecnie jest już mężatką, okresowo zwraca się o poradę do psychiatry (kiedy ją gnębią wyrzuty sumienia i depresja). Przyznała się lekarzowi, że przed małżeństwem, w okresie tych wszystkich romansów, określanych przez nią jako „upajające", nie doznała nigdy żadnego zadowolenia seksualnego.

BARBARA lat 18, prosi o przyjęcie do uniwersyteckiego ośrodka zdrowia psychicznego z powodu nerwowości, zdecydowanych tendencji depresywnych i zupełnej niezdolności do uczenia się. Schudła, nie sypia i nie widzi żadnego sensu w życiu studenckim.

Wychowana w środowisku szczególnie sztywnym i purytańskim, mieszka w pokoju z dziewczętami, „które miewają stale przeżycia seksualne i wyśmiewają się z niej". Podejrzewa, że są to typy „neurotyczne", ale właściwie je lubi i odczuwa wpływ ich postawy. Po półrocznym współżyciu z tymi koleżankami Barbara zaczyna się zastanawiać, czy te wartości, które jej wpajano w domu i które do tej pory uznawała, mają rzeczywiście jakiś sens. Zawsze odczuwała przemożną potrzebę włączania się w jakąś grupę a teraz lęka się że „pozostaje w tyle". Przyjaciele nazywają ją egoistką, purytanką i „starą mieszczanką", co ją do głębi unieszczęśliwia. Chciałaby stać się podobną do nich, chciałaby czuć się wolna i niezależna, ale paraliżuje ją głębokie poczucie winy. Ten nieustanny konflikt powoduje takie rozdarcie, że ogarnia ją lęk, pogrąża się w depresji i w poczuciu wyobcowania, a to wszystko musi ją doprowadzić do kliniki psychiatrycznej.

Dwa lata nieprzerwanego leczenia przywracają jej trochę ufności w siebie, we „własną tożsamość" — a dla utrwalenia rekonwalescencji trzeba ją będzie przenieść do innego zakładu naukowego.

NARKOTYKI: NA PIĘCIU STUDENTÓW JEDEN UŻYWAŁ NARKOTYKÓW

W powodzi literatury dotyczącej tego tematu nie było do tej pory żadnej ścisłej statystyki określającej liczbę studentów amerykańskich, używających narkotyków. Ten brak, pozwalający na zupełnie dowolne obliczenia, został obecnie wypełniony, dzięki ankiecie świeżo ogłoszonej przez Amerykańskie Stowarzyszenie Lekarskie (J.A.M.A., czerwiec 1968). Ankieta przeprowadzona w Yale i Wesleyan, dwóch spośród najkosztowniejszych i najsłynniejszych uniwersytetów amerykańskich, położonych w stanie Connecticut, polegała na obesłaniu studentów pierwszego i drugiego roku szczegółowymi kwestionariuszami, przeznaczonymi do anonimowego wypełnienia. Kwestionariusz wypełniło 80% studentów Yale i 66% studentów Wesleyan. 18% w Yale a 20% w Wesleyan przy-

znało się do przynajmniej jednorazowego używania narkotyków, z tym że 7% używało L.S.D. a reszta marihuany. Na pytanie jak sądzą, ilu studentów używa narkotyków, wszyscy odpowiadający na ankietę podwoili lub potroili rzeczywisty procent. Oprócz tych 20% amatorów (lub ciekawych) działania narkotyków, którzy ich już doświadczyli, 30% studentów oznajmia, że „zamierza się do tego zabrać".

A oto kilka wypowiedzi i motywacji używanych w ankiecie:

— W tej otchłani samozniszczenia narkotyki są jedynym dostępnym nam środkiem przeżywania miłości (w jej ogólnym, może chrześcijańskim znaczeniu).

— Skończyłem z narkotykami; zbyt łatwo budowało się świat, nie myśląc naprawdę, nie dotykając prawdziwych problemów. Granica między złudzeniem a rzeczywistością stawała się już zamgloną smugą.

— To była jakaś odpowiedź ale przestała już nią być. W dalszym ciągu jestem tak samo zgorszony tym szaleństwem, w jakim mój kraj się pogrążył, ale trzeba znaleźć inną drogę i inne środki do stawienia mu czoła.

Dr Imperi i jego współpracownicy wyciągają z tej ankiety wniosek, że na wszystkich uniwersytetach amerykańskich, na terenie ośrodków zdrowia psychicznego, koniecznie i natychmiast należałoby stworzyć rodzaj „azylu", gdzie o zagadnieniach narkotyków można by dyskutować swobodnie, bez obawy konsekwencji prawnych, oraz że równie pilnym staje się zorganizowanie wykładów, poświęconych tematowi rozwoju i wzrostu społecznego, z włączeniem w nie historii narkotyków.

A. T.

WŚRÓD PUBLIKACJI FILOZOFICZNYCH

U PODSTAW NOWOCZESNEJ FILOZOFII RELIGII

Interesująco prowadzona Seria Religioznawcza „Książki i Wiedzy" wzbogaciła się ostatnio o niezwykłej wagi pozycję. Jest to *Świętość* Rudolfa Otto [1]. Jej pełny tytuł brzmi: *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych.* Można bez żadnej przesady powiedzieć, że ta niewielka rozmiarami książka legła u podstaw całej współczesnej filozofii religii, wpływając bezpośrednio lub pośrednio na wszystko, co do tej pory dzieje się w tej dzie-

---

[1] Rudolf Otto, *Świętość* (tytuł oryginału: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*). Tłumaczył i indeks zestawił Bogdan Kupis, przedmową opatrzył Józef Keller. Warszawa 1968, Książka i Wiedza, Seria Religioznawcza, s. 252, zł 37.

dzinie. Rychło też stała się dziełem klasycznym, z którym liczyć się musi każdy badacz, niezależnie od tego, czy podziela czy też odrzuca zastosowaną przez R. Otto metodę, założenia, które przyjął lub też wyniki do jakich ostatecznie doszedł. Trudno byłoby wymienić wszystkich uczonych, którzy w taki czy inny sposób nawiązywali do jego poglądów, nie ulega jednak wątpliwości, że należą do nich filozofowie, religioznawcy i teologowie tej miary, co M. Scheler, R. Guardini, M. Eliade, R. Bultman, P. Tillich a nawet J. A. T. Robinson.

Zacznijmy nasze omówienie od sprawy metody, na którą warto zwrócić szczególną uwagę. Jest to metoda w istocie swej fenomenologiczna. Sam Otto tak zresztą jej nie nazywa, trudno też odpowiedzieć na pytanie, czy pisząc omawianą książkę miał świadomość pokrewieństwa swej intelektualnej postawy z programem, który, sformułowany właśnie teoretycznie przez E. Husserla, zaczął znajdować realizację w szeregu prac podejmowanych zarówno przez niego, jak i przez skupionych wokól niego uczniów [2]. Jeśliby jednak zgodzić się ze zdaniem jednego z nich, M. Geigera, że wszystkie istotne osiągnięcia dokonane kiedykolwiek w estetyce uzyskane zostały dzięki stosowanej *de facto* metodzie fenomenologicznej [3], można by nie szukać nawet bezpośrednich wpływów fenomenologów na Otto: rzetelna analiza zjawiska tak nieuchwytnego jak świętość wymagała niewątpliwie jeszcze subtelniejszych metod niż stosowane na przykład w estetyce, w jakimś więc stopniu musiała doprowadzić do zabiegów pokrewnych tym, które fenomenologowie najpełniej byli w stanie sobie uświadomić.

Co jednak upoważnia do nazwania metody R. Otto fenomenologiczną? Pełna odpowiedź na to pytanie wymagałaby przeprowadzenia bardzo szczegółowych analiz, których nie możemy tu podjąć. Niech więc wystarczy zwrócenie uwagi na kilka charakterystycznych momentów. Po pierwsze: postulat oparcia się na doświadczeniu. W konkretnym przypadku punktem wyjścia wszelkich dociekań może więc być tylko to, co zostało przeżyte jako religijne, co więc od strony podmiotowej zakłada z d o l n o ś ć tego rodzaju d o ś w i a d c z e n i a.

W konsekwencji, badania z zakresu filozofii religii wymagają od badacza szczególnego uczulenia czy wrażliwości religijnej, inaczej wszelki wysiłek w tej dziedzinie musi okazać się bezowocny. Poddanie się doświadczeniu oznacza także rezygnację z wszelkich uprzednich założeń, zwłaszcza z chęci sprowadzenia swoistości doświadczenia religijnego do tego, co się już „wie" na przykład w oparciu o psychologię, socjologię czy odpowiednio interpretowane nauki przyrodnicze. Dlatego Otto ostrzega na początku: „Zachęcamy do zastanowienia się nad elementami

---

2 Nie można oczywiście wykluczyć, że R. Otto zetknął się już z książkami E. Husserla: *Świętość* wyszła w roku 1917, podczas gdy I tom *Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* ukazał się w r. 1913, a *Logische Untersuchungen* w r. 1900.

3 Zob. M. Geiger, *Zugänge zur Aesthetik*, 1928, s. 52.

silniejszego i możliwie jednostronnego bodźca religijnego. Tego, kogo na to nie stać albo kto tego rodzaju elementów w ogóle nie posiada, prosimy, aby dalej nie czytał. Komuś, kto potrafi zastanawiać się nad uczuciami wieku dojrzewania, nad dolegliwościami żołądkowymi czy nawet uczuciami społecznymi, a nad właściwymi uczuciami religijnymi zastanawiać się nie potrafi, trudno jest mówić o religioznawstwie. Jest usprawiedliwiony, gdy z tymi zasadami tłumaczenia, które zna, usiłuje sam zajść tak daleko, jak tylko może, i interpretować estetykę jako przyjemność zmysłową, a religię jako funkcję popędu towarzyskiego i wartości społecznej albo jeszcze inaczej. Ale esteta, który to, co szczególne w przeżyciu estetycznym przeżywa w samym sobie, odrzuci jego teorię z podziękowaniem, a tym bardziej postąpi tak człowiek religijny".[4]

Po drugie: postulat dotarcia do swoistości badanego zjawiska i dokładnego wyodrębnienia go spośród innych, zwłaszcza tych, które skądinąd są mu bardzo bliskie. W parze z tym idzie chęć doprowadzenia czytelnika do dostrzeżenia owej swoistości, nawet jeśli uprzednio nie był na to przygotowany: „Możemy dopomóc czytelnikowi do jej (tzn. kategorii świętości) zrozumienia jedynie w ten sposób, że będziemy usiłowali doprowadzić go poprzez nasze dociekania do takiego punktu jego własnej jaźni, w którym ona sama będzie musiała się rozbudzić, ożywić i dojść do jego świadomości. Ten sposób postępowania można jeszcze wzmocnić wymieniając i następnie dodając coś, co jest do niej podobne albo też w sposób charakterystyczny jej przeciwstawne, coś, co występuje w innych znanych już dziedzinach jaźni: „nasze x nie jest tym, ale jest z tym spokrewnione, a tamtemu przeciwstawne. Czy sam teraz na to nie wpadniesz?" To znaczy: nasze x nie jest w sensie ścisłym czymś, czego można się nauczyć, lecz jest czymś, co może jedynie podniecić, pobudzić, jak wszystko, co „z ducha" pochodzi[5].

Po trzecie wreszcie, postulat pochwycenia istoty badanego zjawiska, czemu ma służyć wyłuskiwanie rozmaitych wchodzących w grę elementów i badanie ich wzajemnych powiązań, by w rezultacie ustalić, które z nich są najbardziej pierwotne i decydujące. Mistrzowskie analizy poszczególnych cech świętości i ich „naocznościowa" prezentacja, czego Otto dokonuje prawie na każdej stronie swej książki, budzą we wrażliwym czytelniku właściwe intuicje i niewątpliwie przybliżają trafny wgląd w istotę przedmiotu badań.

Co to jest jednak „świętość"? Słowo to, jak zauważa Otto, zatraciło w językach nowożytnych swój pierwotny sens. Stopniowo poczęło oznaczać jakąś najwyższą doskonałość, a od czasu Kanta nabrało wydźwięku raczej moralnego niż ściśle religijnego. Chcąc przywrócić właściwe znaczenie „świętości" trzeba sięgnąć do tekstów religijnych, wczuć się

[4] *Świętość*, s. 37.
[5] J. w., s. 37.

na przykład w intencje znaczeniowe hebrajskiego *kadosz*, greckiego *hagios* czy łacińskich *sanctus* i *sacer*, by dostrzec, że zawierają one szczególne „więcej" w stosunku do treści wyłącznie moralnych, „więcej", które je przekracza i które — co najważniejsze — nie da się do nich sprowadzić, mimo że z reguły z nimi współwystępuje. Dla uniknięcia nieporozumień Otto proponuje na określenie tego swoistego religijnego „więcej" użycie nowego terminu: „*numinosum*", ukutego od łacińskiego rzeczownika „*numen*" — bóstwo. Wprowadzenie tego terminu (i jego pochodnych, takich jak przymiotnik „*numinotyczny*") ma jednak także głębokie uzasadnienie merytoryczne. Otóż w każdej religii występują, w różnych zresztą proporcjach, elementy racjonalne i irracjonalne. Obydwa są konieczne, jednakże historyczne religie wysuwają z reguły na plan pierwszy elementy racjonalne, które łatwo dają się ująć w pojęcia i nazwy, będące z kolei operatywnymi formami intersubiektywnego przekazu. Tym samym jednak zatraca się element irracjonalny, czynnik tajemnicy, stanowiącej przecież ostatecznie jądro każdej religii. Proces racjonalizacji odbija się także na religijnej terminologii: „świętość" służyć tu może jako jaskrawy przykład. Racjonalizacja treści tego terminu doprowadziła do zubożenia go o to, co w nim najbardziej istotne, choć równocześnie najtrudniej uchwytne. „*Numinosum*" chce odzyskać także ów zatracony sens, by poprzez niego osiągnąć dostęp do desygnatu, wymykającego się wprawdzie wyłącznie racjonalnemu poznaniu, dającego się jednak doświadczyć w inny, właściwy mu sposób.

Zarówno w samym *numinosum*, jak i w konstytuujących je elementach, zawierają się więc aspekty racjonalne i irracjonalne. Toteż pełna analiza świętości (w jej numinotycznym rozumieniu) zdać musi sprawę z jednych i drugich i — jak głosi podtytuł omawianego dzieła — ustalić związki, jakie między nimi zachodzą. Punktem wyjścia jest zawsze doświadczenie religijne, w którym *numinosum* się objawia i poprzez które daje się uchwycić. W doświadczeniu tym ujawniają się także obydwie: racjonalna i irracjonalna strona jego przedmiotu. W rozdziale kończącym omawianie „elementów" świętości Otto precyzuje swe rozumienie tych przymiotników: „Przez racjonalne w pojęciu bóstwa rozumiemy to, co z niego wchodzi do jasnego pojmowania naszej zdolności rozumienia, w zakres znanych i dających się zdefiniować pojęć. Twierdzimy następnie, że wokół tego zakresu pojęciowej jasności znajduje się tajemniczo-ciemna strefa, która wymyka się wprawdzie nie naszemu uczuciu (podkr. moje — WS), lecz naszemu pojęciowemu myśleniu i którą o tyle nazywamy czymś 'irracjonalnym' ".[6] To, co irracjonalne, nie da się wyrazić w żadnym pojęciu. Nie wolno nam jednak poprzestać na tej negatywnej konstatacji. Irracjonalne staje przed nami jako zadanie, polegające na tym,

[6] J. w., s. 94.

byśmy „... w możliwie przybliżającym ideograficznym oznaczeniu ustalili jego elementy tak dokładnie, jak tylko jest to możliwe, i w ten sposób zafiksowali trwałymi 'znakami' to, co migoce w znamiennym zjawisku czystego uczucia, aby tak dojść do jednoznaczności i powszechnego uznania dociekań i stworzyć zdrową doktrynę, która posiada rzetelną zwartość i osiąga obiektywną równość nawet wtedy, kiedy ma do czynienia tylko z symbolami pojęć, a nie z adekwatnymi pojęciami. A więc nie racjonalizować irracjonalnego, co jest niemożliwe, ale je ująć i ustalić według jego elementów, a tym samym zwalczać irracjonalizm czczej dowolnej gadaniny ustaloną zdrową doktryną. W ten sposób uznajemy za słuszne żądanie Goethego: 'Jest wielka różnica w tym, czy podążamy z jasności w ciemność, czy też z ciemności w jasność; czy wtedy, kiedy mi jasność już nie odpowiada, staram się spowić pewnym półmrokiem, albo czy w przekonaniu że *to, co jasne, spoczywa na głębokiej, z trudem zbadanej podstawie*, waham się przyjąć możliwości tej ciągle ledwie wyrażalnej podstawy' "[7]. Oto jeszcze jeden rys metody, zbliżający ją do fenomenologicznej.

Przechodząc do przedstawienia wyodrębnionych przez Otto momentów świętości wypada zaznaczyć, że nie zawsze kładzie on w ich analizie wystarczający nacisk na dokładne rozróżnienie aspektu podmiotowego i przedmiotowego (ściślej, posługując się językiem Husserla, trzeba by tu mówić o neozie i noemacie), trzeba jednak pamiętać, że zawsze, gdy mówi o przedmiocie numinotycznym, ma na myśli ten przedmiot jako d a n y w przeżyciu i w nim odzwierciedlany, nawet jeśli jest dany jako transcendentny „przedmiot poza mną". Przedmiot owego przeżycia traktowany niezależnie od niego („sam w sobie") schodzi więc na plan dalszy. Być może zauważenie tego mankamentu skłoniło M. Schelera do postulowania, by filozofia religii była nie tylko filozofią przeżycia religijnego, ale i ontologią Bóstwa[8].

Na pierwsze miejsce Otto wysuwa uczucie „zależności stworzenia". Mimo analogii, jakie zachodzą między nim a innego rodzaju przeżyciami zależności człowieka, uczucie to jest czymś pierwotnym, swoistym, nieporównywalnym. „Pozwól o Panie, że jeszcze ośmielę się mówić do Ciebie, choć jestem pyłem i prochem" — mówi Abraham do tajemniczego Przybysza, targując się o los Sodomitów. A czy jest w świecie coś, przed czym człowiek stawałby i korzył się — jako ni-

---

[7] j. w., s. 95.

[8] Por. H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, wyd. II, The Hague 1965, t. I, s. 262—3: „Ambicją Schelera było opracowanie fenomenologii istotowej struktury każdej religii (*Wesensphänomenologie der Religion*). Dla tak pojętej fenomenologii Scheler wyznacza trzy dziedziny: a. analizę istotnych cech Bóstwa (Ontologia), b. studium sposobów przejawiania się Bóstwa, c. studium religijnych aktów, w których te przejawy są dane". M. Scheler postawił i rozwinął te zagadnienia w swym podstawowym dziele z zakresu filozofii religii — *Vom Ewigen im Menschen* (I wyd. 1921); zob. zwł. rozdz. 2, „Die Wesensphänomenologie der Religion", s. 157 i nn., wg wyd. V, Bern 1968.

coś? Doświadczenie to jest pierwotne i w tym sensie, że nie poprzedza go żadne rozumowanie prowadzące na przykład do Boga jako do przyczyny świata. Jest to raczej przeżycie bezpośredniej obecności *Numinis* — bóstwa, uchwytne racjonalnie jedynie w sposób bardzo fragmentaryczny, charakteryzujące się jednak zawsze momentem obiektywnego „dania" *numinosum* z jednej strony, z drugiej zaś momentem deprecjacji przeżywającego podmiotu wobec samego siebie. „Uczucie całkowitej zależności samego siebie zakłada uczucie całkowitej wyższości (i niedostępności) numinosum"[9].

Ta bezwzględna wyższość i niedostępność bóstwa wywołują w przeżywającym ją podmiocie stan, który Otto określa jako uczucie *mysterium tremendum*, tajemnicy pełnej grozy. Różne są jego przejawy, od nastroju głębokiego skupienia poczynając, kończąc na panicznym lęku przed czymś niesamowitym i absolutnie nieznanym. I różne są momenty, które z różnych stron owo *mysterium tremendum* konstytuują. Wchodzi tu m. in. moment majestatu bóstwa i jego wszechmocy, przede wszystkim jednak moment jego tajemniczości, i to ujętej nie tylko jako pozbawione grozy *mirum* czy *mirabile*, lecz jako „coś całkiem innego", sprzęgniętego najbardziej istotowo z potęgą i mocą, na które podmiot stworzony reaguje osłupieniem, zaskoczeniem, przerażeniem.

Ale ta niezwykła tajemniczość jest tylko f o r m ą *numinosum*. Jej t r e ś ć zdaje się być sprzeczna: z jednej strony bowiem stanowi ją ów element grozy, z drugiej jednak dopełnia ją czynnik fascynujący i pociągający, który przeżywany jest z całą mocą m i m o równoczesnego występowania pierwszego. Owo *mysterium fascinans* właśnie sprawia, że życie religijne przepełnione jest nie tylko bojaźnią, ale i miłością prowadzącą do stanów niezwykłej podniosłości i uszczęśliwienia, których znów nie da się wyrazić czysto pojęciowo, lecz jedynie odczuć i przeżyć.

Momenty istotne konstytuujące numinosum dopełniają jeszcze: niesamowitość, która swą nieadekwatną racjonalizację znajduje w pojęciach wzniosłości i niepojętości, oraz *augustum*, które jest jak gdyby obiektywną stroną momentu *fascinans*, domagającą się szacunku, czci i zobowiązującą także moralnie.

Otto podkreśla, że świętość w pełnym znaczeniu tego słowa jest czystą kategorią *a priori*. Charakteryzując tę sprawę odwołuje się wprost do Kanta, znajdując w świętości spełnienie wszystkich warunków, które ten ustalił w odniesieniu do apriorycznego poznania. Przeżycia numinotyczne wskazują w szczególności na „...ukryte, samoistne źródło urabiania wyobrażeń i uczuć, które występują w samej jaźni niezależnie od doznań zmysłowych, na 'czysty rozum' w najgłębszym tego słowa znaczeniu, który ze względu na nadmiar jego treści należy odróżniać

---

[9] *Świętość*, s. 40.

od czystego teoretycznego i od czystego praktycznego rozumu Kanta jako coś jeszcze wyższego czy głębszego. Nazwiemy go dnem duszy" [10]. To jest ostatecznym powodem że „religia nie popada w lenno ani z okazji celu (*telos*), ani z okazji moralności (*ethos*) i nie żyje postulatami, a nawet element irracjonalny w niej posiada swoje własne samoistne korzenie w ukrytych głębiach ducha" [11]. Autonomia religii zostaje wobec tego w pełni zagwarantowana.

Szczególna zdolność doświadczania świętości nie wszystkim udziela się w jednakowym stopniu. Zdolność ta, którą Otto nazywa „darem widzenia" (*divinatio*), polega na umiejętności dostrzeżenia *numinosum* w naturze i w zdarzeniach, przy czym nie da się podać żadnej zasady, której ona podlega. Zasada ta z całą pewnością istnieje, z całą pewnością i ona jest *a priori*, bliższe jej określenie nie wydaje się jednak możliwe.

Przedstawiony tu zarys poglądów R. Otto nie wyczerpuje oczywiście treści omawianej książki. Pominęliśmy cały zawarty w niej materiał historyczno-ilustracyjny (w tym także niezmiernie interesujące spostrzeżenia na temat mitu), analizy utworów literackich, dywagacje socjologiczne. Ale chyba już to, o czym mówiliśmy, wystarczy dla zorientowania się, jak wielką wagę mają podjęte w niej badania. Trudno byłoby tu się kusić o oddanie im pełnej sprawiedliwości, spróbujmy jednak dodać jeszcze kilka własnych uwag.

Otto wychodzi od faktu przeżycia religijnego. Przedmiot tego przeżycia analizowany jest tylko o tyle, o ile jest w nim doświadczony, „dany". Granica „dania" nie zostaje jednak przekroczona. W ten sposób fakt religijnego przeżycia, a w konsekwencji fakt samej religii, został wielostronnie rozjaśniony, nie został jednak dostatecznie wytłumaczony. Do końca nie wiemy, czy akty religijne człowieka mają sens dlatego tylko, że są aktami człowieka, czy także dlatego, że skierowują się ku czemuś, co naprawdę i obiektywnie JEST. To nie jest zarzut pod adresem Otto: jego zainteresowania nie szły w omawianej książce ani w stronę metafizyki, ani w stronę pełnej filozofii człowieka. Ale warto zdać sobie sprawę, w jakim kierunku trzeba szukać dopełnień. Późniejszy rozwój filozofii religii (zwłaszcza prace Schelera, Guardiniego a także Fromma i innych) świadczy zresztą o tym, że poszukiwania te okazały się konieczne.

Znacznie więcej zastrzeżeń budzi natomiast sprowadzenie przez Otto przeżyć religijnych do sfery u c z u ć. Zaciążyła tu na pewno tradycyjna psychologia, odróżniająca nazbyt ostro trzy podstawowe władze psychiczne człowieka (intelekt, wola, uczucia), jak i filozofia Kanta, ograniczająca kompetencje poznawcze intelektu. W konsekwencji, jeśli coś zostaje zakwalifikowane jako irracjonalne, musi się znaleźć bądź

[10] J. w., s. 150.
[11] J. w., s. 172.

w sferze woli, bądź uczuć. Trzeba było wystąpień Bergsona i Husserla, by ten schemat przełamać, ale trzeba było też wielu lat, by te nowe osiągnięcia w pełni zostały zasymilowane. Podpisując się pod tezą Otto, że w przeżyciach religijnych ujawniają się momenty zarówno racjonalne jak i irracjonalne, trudno zgodzić się na jej uszczegółowienie, wedle którego irracjonalne utażsamiają się bez reszty z uczuciowymi [12].

Teoretycznie płodne okazuje się natomiast wysunięcie „świętości" na czoło kluczowych pojęć religioznawstwa. Dzięki temu mogła ulec zmianie sama definicja religii, zdolna teraz objąć także religie nie odwołujące się do pojęcia osobowego Boga. „Numen staje się Bogiem i bóstwem. Do niego odnosi się następnie orzeczenie kadosz, sanctus, hagios, święty w pierwszym i najbardziej bezpośrednim znaczeniu tego wyrażenia: jako numinosum w sposób całkowity i absolutny. To dokonane już rozwinięcie, czyste przede wszystkim w zakresie tego, co irracjonalne, jest pierwszym głównym elementem, którym zajmuje się historia religii i ogólna psychologia religii" [13].

Równie ważne zdaje się także rozdzielenie religii od sfery moralności. Obie dziedziny pozostają wprawdzie w najściślejszym ze sobą związku, są jednak niesprowadzalne wzajemnie. Wynika z tego, że w konkretnych wypadkach może dojść nie tylko — jak się to tradycyjnie przyjmuje — do osiągnięcia religijności poprzez moralność, ale i odwrotnie: moralności poprzez religijność. Stać się to może wówczas, gdy, mimo zasadniczo pozamoralnego charakteru (amoralności) *numinosum*, doświadczy się jednak jego wymagań stawianych wobec c a ł o ś c i ludzkiego życia. Dodajmy, że te właśnie sprawy doczekają się wnikliwych rozważań m. in. u Maxa Schelera.

Ale jest jeszcze jeden aspekt poglądów R. Otto, może najciekawszy: to perspektywy, jakie otwierają one na przeszłość i przyszłość ludzkiej myśli. Gdyby się okazało, że pojęciu *numinosum* wolno bez zastrzeżeń przypisać także sens metafizyczny, rzeczywistość wzbogaciłaby się o nowy, tajemniczy wymiar, którego u zarania europejskiej filozofii poszukiwali pierwsi myśliciele greccy, a który w naszych czasach tak przejmująco ukazać miał egzystencjalizm. Zresztą, wystarczy może nawet ograniczyć się do rzeczywistości ludzkiej. Czyż nie ma grozy w *apeironie* Anaksymandra i w nicości Heideggera? Czyż w jednym i drugim przypadku nie stajemy w obliczu *mysterium tremendum?* Wczytajmy się tylko w słowa fragmentu, który przynajmniej częściowo jest najprawdopodobniej autentycznym cytatem z Anaksymandra: „Z czego zaś powstaje to, co istnieje, w to samo się obraca przez zni-

---

[12] Dodajmy nawiasem, że choć stanowisko Otto można by nazwać (też zresztą z zastrzeżeniami) emocjonalizmem religijnym, to w żadnym razie nie da się je zakwalifikować jako religijny sentymentalizm, jak to czyni ks. W. Granat w swej *Teodycei* (Lublin 1968, s. 65).

[13] *Świętość*, s. 147.

szczenie według koniecznego prawa, gdyż... jedno drugiemu płaci karą i pokutą za niesprawiedliwość według porządku czasu"[14]. I w przejmujące słowa Heideggera: „Nicość odkrywa się w trwodze — ale nie jako istniejące. Tym bardziej nie jest dana jako przedmiot. Trwoga nie jest żadnym uchwyceniem nicości. Niemniej nicość objawia się przez nią i w niej, chociaż znowu nie tak, jak gdyby pokazywała się jako odłączona „obok" istniejącego w całości, zanurzonego w nicości. Powiedzielibyśmy raczej: nicość spotykamy w trwodze od razu z istniejącym w całości"[15]. Słowa te można by wykorzystać jako szczytowy wyraz teologii negatywnej, do której nieustannie odwołuje się także Otto. Trudno o bardziej adekwatne oddanie *mysterium tremendum*. Egzystencjalizm chrześcijański, poprzez metafizykę nadziei G. Marcela dotknie drugiego skrzydła tajemnicy: *mysterium fascinans*. Paul Tillich w *The courage to be* zrobi to samo odwołując się do pojęcia odwagi. Wymiar absolutnej transcendencji, nie tracąc nic ze swej niedostępności, przecina się z wymiarem naszego świata, w którym bytujemy i którego cząstką sami jesteśmy.

Na tej paradoksalnej nieco uwadze o metafizycznych perspektywach niemetafizycznej książki zakończmy jej omawianie, uzupełniając je jeszcze tylko garścią informacji o jej autorze.

Rudolf Karol Ludwik Otto urodził się 25 IX 1869 w Peine pod Hannowerem. Studiował w Erlandze i Getyndze, po czym wykładał w Getyndze jako docent prywatny tamtejszego uniwersytetu, a od roku 1915, już jako profesor zwyczajny teologii protestanckiej, we Wrocławiu. W roku 1917 przenosi się do Marburga, gdzie rozwinął niezwykle ożywioną działalność naukowo-organizacyjną, zakładając m. in. marburskie zbiory religijne, bibliotekę religijną i gdzie zainicjował odnowę liturgii protestanckiej. Odbył podróże do Maghrebu, Indii, Chin i Japonii, studiując i przekładając teksty religijne narodów Wschodu. Zmarł 6 III 1937. Do najważniejszych prac Rudolfa Otto, prócz omawianej tu *Świętości*, należą: *Aufsätze das Numinose betreffend* (1923), *West-östliche Mystik* (1926), *Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum* (1930). R. Otto wychował także szereg wybitnych uczniów, kontynuatorów jego dzieła. Są to m. in. H. Frick, G. Mensching, a w pewnej mierze także Holender Gerard van der Leeuw, wybitny fenomenolog religii[16].

Władysław Stróżewski

---

14 Cyt. wg tłumaczenia W. Heinricha, *Zarys historii filozofii*, Kraków 1925, t. 1, cz. 1, s. 19—20.

15 M. Heidegger, *Co to jest metafizyka?* Cyt. wg tłumaczenia zamieszczonego w „Znaku" nr 127 (1965), s. 81.

16 Całość poglądów R. Otto referuje T. Margul w książce *Sto lat nauki o religiach świata*, Warszawa 1964, rozdz. IX: „Rudolf Otto jako porównawczy psycholog religii i jego uczniowie". Wiele ważnych danych zawiera także przedmowa J. Kellera do polskiego przekładu *Świętości*. Obaj autorzy oceniają poglądy R. Otto z marksistowskiego punktu widzenia.

WYCIECZKA W POEZJĘ

Ci, którzy nie wierzą w realność wyobrażeń wiary, odbierają je tak jak piękne zmyślenia. Mówią wtedy np. o pięknie poezji Jezusa. Ale poezja jest złudzeniem, a Jezus żył i umarł realnie. Nie tak, jak umierają bohaterowie poematów, ale tak, jak dławią się powieszeni na szubienicy. Okrucieństwo życia jest nie do przełożenia na język poezji. Ona zawsze je w pewnym stopniu łagodzi. Jest mimo to potrzebna. Bo jest jakby miłosierdziem wydobytym z niemiłosiernego, jest pewnego rodzaju zwycięstwem tego, co słabe, nad tym, co przemożne i nie do uniknięcia. Jest odblaskiem innego świata niż ten, w którym żyjemy. Ocala w świadomości tę nieuchwytną różnicę pomiędzy nieśmiertelnym człowiekiem, a wszystkimi innymi formami życia. Nie dziwię się więc zbytnio, gdy ktoś żyje sztuką tak, jak inni żyją religią. Ale tylko wtedy, gdy ta pierwsza staje się uświadamianą wartością, a jej sens zostaje do końca przemyślany, może się zdarzyć, że dla sztuki ludzie ponoszą podobne ofiary, jak wyznawcy czynią to w imię swego Boga. Bo i religia i sztuka, chociaż w inny sposób, są ocaleniem od rozpaczy i chaosu, które nawiedzają śmiertelnych. Tyle tylko, że jedno jest mitem wyrosłym z potrzeby prawdy, a drugie samą prawdą.

Wiersze Edgara Lee Mastersa[1] zebrane w *Antologię ze Spoon River* znajdują się na pograniczu świata poezji i świata religii. Domena sztuki słowa i samego Słowa przenikają się w nich nawzajem tak, jak przenikają się życie i śmierć. Miasteczko „Spoon River", nie istnieje na prawdziwej mapie stanu Illinois, zostało zmyślone na użytek poezji, a ta przyniosła autorowi światową sławę. Jest to miasteczko umarłych. Antologia Mastersa składa się bowiem z samych epitafiów, nagrobkowych napisów na cmentarzu, gdzie leżą mieszkańcy miejscowości w porządku zarządzonym przez śmierć. Obok sędziego spoczywa złoczyńca, obok nauczycielki jej uczeń, obok pastora miejscowy ateista. Sens życia setek pogrzebanych w Spoon River zazębia się, splata ze sobą, tworzy niepowtarzalną historię ukrytych zdrad, przestępstw i dobroci, którymi żyła pewna mała społeczność świata. Najważniejsze jest jednak to, że Masters językiem, którego używa się do grzebania w pamięci umarłych, opowiada o ich życiu. Życiorysy w formie epitafiów stwarzają złudzenie, że wszyscy ich bohaterowie zmartwychwstali. Istotnie *Antologia ze Spoon River* jest dniem powstania z martwych dokonanym za sprawą człowieka i dniem sądu, który wydaje poeta. Nie tylko on, bo i czytelnicy mają coś do powiedzenia; są jakby ławą przysięgłych, która jednak nie powie ani „tak", ani „nie", gdyż zapoznając się z wierszami odkrywa prawdy o samych sobie. Byłby to samosąd.

---

[1] Edgar Lee Masters, *Umarli ze Spoon River*. Wybór Michał Sprusiński. Wstęp Jan Prokop. PIW 1968, Warszawa s. 92, zł 20.

Ów zbiór głosów ludzi umarłych opowiada przecież o przeszłości, którą poezja przetwarza w formę ciągłą czasu teraźniejszego. „Spoon River" trwa mieszając mroki zaświatów z blaskiem dnia na ziemi. Oto władza poezji. Nie ma ona jednak władzy prawdziwej, tej, którą uznają modlący się do Boga. Rozmowa pomiędzy zmarłymi i żywymi jest tu umowna. Wdowa klęcząca nad grobem męża w Dzień Zaduszny żywi przekonanie, że istotnie potrafi porozumieć się, nawiązać kontakt z miłością, której widomy, ludzki znak rozpłynął się już w ziemi, przeistoczył w nicość. Wiersze Mastersa są „złudzeniem" modlitwy.

Umarli ze Spoon River nasuwają też myśl o roli pomysłu, konceptu w literaturze, w tym wypadku w poezji. Epitafia antologii zmieniają sens i barwy piękna w zależności od powiązań z innymi wierszami. Gdyby to nie był cykl, gdyby pomysł nie polegał na woli skonstruowania żywego miasteczka, rozpisania na głosy dramatu całej społeczności wewnętrznej *Spoon River*, utwór ten nie uzyskałby swej rangi. Niektóre wiersze cyklu są bardzo słabe, wiele z nich przeciętnych, nijakich, pozostała dopiero część posiada wartość osobną, mogłaby istnieć samodzielnie poza zbiorem. Ponieważ jednak koncepcja ogólna góruje w czasie lektury nad szczegółami, wiersze mniej wartościowe dowartościowane są pięknem pomysłu poety. Bo tylko dzięki jego decyzji powstało *Spoon River* i przemówili chórem zagrobnym mieszkańcy. Już w owym pomyśle tkwi niespodzianka, zawiera się element zaskoczenia, charakterystyczny dla przeżycia estetycznego, które określamy jako poetyckie. Rozum niewiele ma tu do roboty. Przeniesieni w inny wymiar przeżywania świata, oddani zostajemy we władzę kontemplacji I ona jest jedynie realna, mimo że przedmiot, który ją sprowokował, jest „nierealny", „nierzeczywisty", jest zamierzonym przez twórcę (pomyślanym) złudzeniem.

A jednak i w rzeczywistości poezja pojawia się znienacka, jakby wyzwolona czymś konceptem artystycznym. Na przykład w górach. Wchodzimy na zbocze, za którym wiemy, że ukrywa się rozległy i piękny widok. A jednak ów ostatni metr na grani jest niespodzianką. Siadamy tam w milczeniu. Albo pomyślmy o chwili, gdy panuje cisza w przyrodzie, nie ma wiatru a my idąc osiągamy ów punkt, z którego objąć można wzrokiem przedwieczorne morze. Również odkrycie miłości bywa podobnym przeżyciem, albo zrozumienie własnej słabości i wyrażenie na nią zgody z szacunku dla wielkich planów Niewidzialnego.

*

Poezją podobną do przechadzki po lesie, są wiersze Jacka Łukasiewicza [2]. Myślę o ostatnim, wydanym przez niego tomiku pt. *Zabawy zimowe*. Dawno nie czytałem tak delikatnej liryki miłosnej pisanej

---

[2] Jacek Łukasiewicz, *Zabawy zimowe*. Warszawa 1968, Czytelnik, s. 74, zł 10.

w naszym języku. Co prawda erotyków tworzono ostatnimi laty co niemiara i wiele z nich zwracało na się uwagę, jak chociażby utwory Grochowiaka. Jednak miłosna poezja Łukasiewicza jest — powiedziałbym — bardziej dyskretna a przez to i jakby dojrzalsza. Nie pojawia się ona w formie obsesji zmysłowej, oscylującej pomiędzy rozmaitymi stanami erotycznego widzenia świata, które ten świat wypełniają po brzegi. Miłość w wierszach wrocławskiego poety prześwietla ich wszystkie krajobrazy i myśli, ich refleksję nad ludzkim trwaniem albo śnieżną chwilą zamyślenia.

W śniegu pięknym nurzamy stopy i kolana.
Widzę cię jakbyś była śniegiem rozesłana
i pełna tego śniegu, nim na wskroś przebita.
Spokojna jest ta zima. Nic w niej nie rozkwita.

Miłość w wierszach Łukasiewicza jest szybą, przez którą ogląda on wszystko, co się zdarzyło lub o czym myślał, gdy powstawały. W ten sposób ułożył, a raczej przeplótł sobą wzajemnie utwory tomiku, by te z nich, których lirycznym tematem nie jest nieznana, ukryta za strofami kobieta, również jej istnienie przypominały. Oczywiście taki opis *Zabaw zimowych* jest własnym pomysłem piszącego niniejsze słowa. Być może autorowi inne przyświecały przy komponowaniu całości względy, bądź też rezultat ostateczny jego starań jest dziełem przypadku. Obcując z czyjąś poezją złożoną w tomik nie należy jednak oddzielać zbyt rygorystycznie poszczególnych jego części i traktować jako osobne całostki. Tomik jest zawsze utworem zbiorowym posiadającym swój smak, barwę, swoją muzykę i tekst intelektualny. Smakiem ostatnich wierszy Łukasiewicza jest miłość, barwa ich przeważnie biała, mieni się wszystkimi odmianami zimowych refleksów cienia, słońca i księżyca. Ich muzyka skomponowana została według zasad rygoru klasycyzującego strofy, ale ich teksty nic nie mają wspólnego ze sztuczną stylizacją tematyczną, którą wywindowały na piedestał zabiegi mitologizujących piękno neoklasyków. Piękno wierszy Łukasiewicza płynie bezpośrednio z natury, z którą poeta wszedł w intelektualną i uczuciową zażyłość:

Las śniegiem przeszedł. Wszystko w lesie znamy.
Przez drzewa po mchy, przez okiść po puchy.
Spod oka patrzę, widzę twoje ruchy
wolne na razie. Grę rozpoczynamy.

*

Za to *Sto pociech* [3] Wisławy Szymborskiej jest poezją zupełnie różną od obydwóch poprzednich, jak jest zresztą różną od wszystkich innych

---

[3] Wisława Szymborska, *Sto pociech*, Warszawa 1967, PIW, s. 60, zł 10.

poezji. Oryginalność i osobność osiągnęła już dawniej poetka w sposób nadzwyczaj prosty, spontaniczny i bezpośredni, który nie łatwo jednak jest wytłumaczyć. Bo jak można wytłumaczyć, podać przyczyny, że ktoś jest taki, jaki jest, że ma włosy takiego a nie innego koloru, głos o takim a nie innym brzmieniu, a wykrój rąk taki, jaki widzi każdy, kto na nie patrzy? Podobnie jest z wierszami Szymborskiej. Można by powiedzieć, że w każdym z nich jest obecna ona cała ze swą ironiczną kobiecością, ludzką zadumą i intelektualnym konceptem świata, z którego wykrawa poszczególne utwory. W poezji Szymborskiej trwa gra, której lubimy się przyglądać, brać w niej nawet udział wtedy, gdy już nas wciągnie. Już w samym tytule tkwi zapowiedź poważnych igraszek tej silnej, mocno zarysowanej, mądrej twórczości. A po przeczytaniu całego zbioru, w którym wiele znajdziemy „niby figlarnych" przymrużeń oka, odniesiemy wrażenie, że obcowaliśmy z kimś, kogo życie zostało zranione i wszystkie zabiegi słowne służą jedynie, by od tego faktu odwracać dzielnie własną uwagę. Ironia Szymborskiej to wewnętrzny kamuflaż i zewnętrzna kokieteria. Ale kokieteria w tym najpoważniejszym, artystycznym, po kobiecemu ludzkim rozumieniu słowa.

Marek Skwarnicki

Listy gazdów

KOCHANY WAWRZKU!

Pieknie ci tyz za Twoje pisanie dziekuję. Tak ześ mi zbocył nasom poniewierkę po froncie taliańskim, co musiołek Twój list porę razy cytać. Nawet moja słuchała, a potem musiołek ji opowiadać co i jak było. To juz równe pieńdziesiąt roków bedzie, jak my sie, bocys Wawrzuś, ciesyli, co sie Polska na nowo na nogi postawiła. Juz nie mogę zbocyć, cy my uciekali z frontu na zachód cy tyz na wschód, takie było zamiesanie. A potem jak my przyjechali do ty nowy Polski, było ci to było. Do Chabówki ześ mnie odprowadził i pamientos, jak my sie z uciechy opili? Tyś sie opił i wygadywołeś, co juz nigdy więcy frontu, bagnetów, co juz na Amen bedzie sprawiedliwość. Furt mi ino o ty sprawiedliwości pises i godos, ale som nie zbacujes, coś ty zrobił z polem sąsiodowi, som mi godołeś o tem, jak my se popili wina w karcmie koło Wenecyjej. Wawrzuś, no i cóz, widzi mi sie, co my wtedy w Chabówce po pijanemu wygadywali bez opamietanio, bo akurat potem stało sie na opak i tak

sie ostało stoć. Niek to wszyscy diabli weznom. A tyz była głupota bić sie za tego dziadka z Widnio i za tych co to kole niego sie kręcili po zomkach, a ino za babami sie obzierali. Jo sie psiokrew rekawickami ciesył, biołemi, paradowołek w nich, bo były biołe i nik takich nimioł we wsi. Te rekawicki zabrołek na wojnę, myślołek ze stale muzyka bedzie grać jak na capsztyku w Krakowie. Porę razy byłek w nich, nie powiem, w kościele i nawet sie oglądały za mnom corne talianki, ale one oglądałyby sie i bez nich, bok świarny był. Miołek te rękawicki schowane aze zetlały. Casami używołek ich, jak nos co z wójtem nieboscykiem podleciało. Pamientos Wawrzuś, jakzek ci opowiadoł o starej Federce, tej cok to u niej w karcmie poznoł moją. Miała ona u nos we wsi tę karcmę, u niej mogłeś wypić likiery Baczewskiego, pejsachówkę, inne dobre rzecy a nojwięcy gęsinę. Teroz juz takich dobrych karcem ni ma. Kelnerów loto duzo, ale to co nosą i jak nosą, lepji nie godać. Wójt nieboscyk był we wsi szanowany, chcćta poniektóremu dobrze bywało zased za skórę. Posłowoł do sejmu razem z panem Putkiem, tem co to napisoł ksiązkę o średniowiecu — cytołek, ale cy wszystko prowda, któz wie, kas sprowdzis. Potem pon Putek posed do wiezienia a nas poseł się zląk i zacon iść razem z rządem. Wtedy to było jak te cholery zamkneny Witosa, u któregok był na wsi pod Tarnowem. Gadolek z nim o nos chłopach. A jak go wypuścili, to musioł uciekać do Czecho łowacyjej, kany była widać większo wolność. Z tem wójtem jak my się chcieli casem cego napić, to on wdziewoł odświentny spencyr, jo biołe rekawicki i śli my do Federki na inśpekcję. Staro Federka aj waj gwołtu, panie wójcie, panie sekretorzu, niby do mnie, siadojcie, siadojcie. To my siadali a przed nami juz była gęsina, Baczewski, herbata z arakiem. Jak my zjedli, z groźnom minom my mówili, co kurzu duzo na ladzie i na półkach, a jedzenie mogłoby być kąsek lepse. Federka skokała i ze na drugi roz juz bedzie tak jak Pon Wójt i Pon Sekretorz godajom. O tyk rekawickach austriackich opowiadołek synom. Słuchali, nie powiem, ale wnuki sie śmiejom i nic ino furt dogadujom, coby im opowiadać, jak to zek w rekawickach salutowoł Herr Hauptmanowi.

Noród ciągiem gupi. Trza nom było pierwi wzionć sie za tyk koło Franza Józefa i przegnać ich ka do jakiej roboty, coby pożytecnie żyli. Tu se uwazujes Wawrzuś jest sprawiedliwość. Coby wszyscy pracowali, wtedy by tyk poru, co sie zawdy skondsik znojdom, zeby innymi rządzić i do wojny naród prowadzić, musiało sie opamientać. Mój wnuk Jędrek, cok ci o nim pisoł, pado, ze tak chcioł Marks, co to sto lot temu bedzie jak chcioł budować nowy świat. Wielu tak godało, ale zawdy sie o tem zapomino i furt sie inacy robi. Świat sie ta nowy moze i buduje, ale cy to wis ty kto go buduje?

Tu dochodzę do tego, po co pisę. Pisę ci na Świenta, które bedemy mieli za tydzień. Nase listy mincm sie na pewno, bo i ty tyz bedzies chcioł pewnie dzisiok napisać co do mnie. Nojpierw ci Wawrzuś życę

z całego serca, co mi wezbrało w ostatnich miesioncach, zeby my juz nie widzieli jak mocni bijom po gębie słabych (my to juz nie wiele momy do widzenio, ale nase dzieci). Niedowno mojego dobrego sąsiada, sprzągołek sie jesce z jego ojcem, pieńciu abo śtyrek, dobrze nie widzioł, napadło na niego jak wracoł z jarmaku i zbili go bez opamientanio. Nimo ka biedok iść, bo nimo świadków. Wies tako mnie złość wzięna na te nase prawa, ze nie umiejom bez świadka dójść sprawiedliwości, ze z nerwów sklonek swoją babę. Życę ci Wawrzuś, coby jednak ta sprawiedliwość, pokój i sąsiedzko zgoda a miłość wzajemno panowała. Zaś mi niegodoj, zek sie opił i wygaduję po próżnicy tak jak wtedy w Chabówce. Nie, dzisiok życę ci przy tem Jezusiku malutkim, Ojcu nasem i całego świata. To juz jest inacy, pewniejse, bo to jakby on som sie wmiesoł w nas bałagan. I zaroz mi sie widzi, ze jak sie ś Nim wygaduje, to juz to nie jest takie wygadywanie z Chabówki.

Nie bedę ci więcy pisoł, bo mi dzieciska przeskodzajom a i moja kładzie talerze na stół, bedemy mieli dzisiok kluski ze syrem. Bez te dzieci ni mogę juz nic ustulać do kupy w tem pisaniu. A jescek ci chcioł pisać o mszy świętej, co tu u nos ksiądz gębom do ludzi zacon odprawiać. Telo ci ino powiem, ze mnie sie to podobo. Tobie zasłonio, jako mi pises, Świentom Trójcę (ślepnies Wawrzuś i fantazyjo ci sie studzi), mnie zaś przypomino taki obrozek, co go nosę w ksiązecce do nabożeństwa, Ostatnio Wiecerzo. Pon Jezus w środku a naokoło świenci apostołowie. Tak se wyobrazom co jest i u nos, w nasym kościele. Godołek staremu proboscowi, ze tak myślę, ale on mi cięgiem co posłuch musi być, tradycjo musi być. Nie rozumiołek co mo posłuch do Mszy świętej gębom do nos, ale on ta mądrzejsy to wie. A mnie się podobo tak jak jest teroz. Zeby tyz jesce za mojego żywobycio po polsku można sie było modlić w kościele, lzy by sie umierało, bo dzieci, widzę, mogą przestać chodzić do kościoła. Tak i juz sie ta cosik zmieniło, nie powiem, to i owo juz sie godo po polsku, ale cemu nie wszystko? Jak sie tak przeploto roz po polsku roz po łacinie na ty samy mszy, to tak jakbyś portki wdzioł z jednom nogawicom cornom a z drugom biołom. Dyć ta jesce sie tak ubierajom ale ino dlo uciechy. Poza tem tak mi sie widzi, ze modlitwa nie zolezy od języka, ale od tego serca, co w język wkłados. Ksiądz mi padoł, co łacina głębso. Dlo mnie tak, bo nie rozumiem, ale dlo niego, co rozumie, jakoz? W skole nos ucyli, co w kazdem języku są głębokie ksiązki. Ale lepiej, Wawrzuś, nie myśleć tak daleko, bo łatwo o Boską obrazę. A jak juz myślis, to przełozonyk słuchoj. Znołek takiego, który zawdy godoł co myśloł i juz go ni ma. Poprzedni probosc, dobry był ksiądz, biednego skrzepił, a roz to nawet pijoka zbił za to, ze ten zbił swoją, ten probosc mi nieroz godoł, ze jak robis co, cego jesce ludzie nie znajom, uwazuj Jędrek, cobyś porzondku nie zepsuł. Widzi sie ze ten, co go juz nima, za porzondek zniknon.

Zeby tobie i twojej całej familijej cały rok było tak pieknie jak na choince. Pochwolony Jezus Chrystus, ten co do nos przysed zeby nom lzy było.

Jędrek

KOCHANY WOJENNY KOLEGO JĘDRUŚ!

W pirsyk słowak tego listu pozdrowióm Cie Boskim Słowem, o Twoje zdrowie zapytujym, ze moje, Bogu dzięki, jest dobre. Zaś rod byk opisać, co sie mi tu przydarzyło, a była to rzec dobro i zło. Mieli mu tu święte rekolekcje, na ftoryk dużo ksiondz godoł o Matce Boskiyj. Do Matki Boskiyj jo sie zaś wse modlym od casu, jak mnie pod Piave włoska kula przez gębe drasnyna. Jo sie wej wtedy obróciył ku Tobie, bo mi sie wydało, ześ cosi skrzycoł, i óna mi wtedy przez gębe przeleciała. Krzywdy mi ta wielkiej nie zrobiyła, ale kiebyk sie wej nie obróciył, byłoby po mnie. To było w tem dziwne, ześ Ty lezcł spokojnie a jo jesce dziś Twój jakby głos słysym. Ino ze wtedy u nos we wsi wse sie do Matki Boskiyj modliła moja wtedy dziywcyna Franka od Podwysianów, co jej zostało wynagrodzóne, bo sie potym mojóm ślubnóm małzonkóm została. Tak se myślym, ze nic ino musicł w tym być palec Bozy i wola Najświętsyj Panienki, zek i tyn głos słysoł, zek się wej obróciył i ze mi ino kula koło kraja gęby przeleciała.

No i były u nos te rekolekcje. Ale nie nas ksiądz godoł, ino inksy. Mądrze godoł, po chłopsku, w siano nicego nie owijoł, ba nóm do głowy kłod samóm ino prowde. A kie nóm zacón osprawiać o zgodzie między ludziami i o opiece nad nami Matki Boskiyj, to wtedy mnie sie sytko zbocyło. I przed ocami stanyno mi to, co my wtedy wycierpieli: i te działa pobite, i nasi koledzy wyzabijani, i tyn dym, tyn huk i sytko. Nie bede ci pisoł, bo som wiys. I jako mnie ta kula drasnyna, to tyz. No i na końcu moja niezgoda z Podsołtysem. I pomyślcłek se, ze przecie tyj niezgody jo nimoge ze sobóm do grobu brać. Trza jóm tu zastawić, ka sie zacyna. Ino my wej z kościoła wyśli, zaroz idym ku niemu. Godóm mu:

Kumotrze, jakoz bedzie?

A ón mnie to samo, bo i jemu podobne myśli przysły do głowy.

Kumotrze, dobrze bedzie.

Przebcccie, godóm

Wy tyz, ón do mnie.

A potym zacyni my sie przed kościołym obłapiać, po nasymu, po góralsku, jak nieprzymierzajęcy dwa stare buki w lesie. Ludzie sie cudowali, baby ta cosi zacyny pochlipywać, a moja Franka nopiyrso. „Cud boski", tak godaly do sobie. A mnie sie wej zrobiyło na dusy leko. I dopiero teroz zek pocuł, jak ciężko była mi ta moja sprawa z Podsołtysym.

Coz kie cud Boski skóńczył sie niebardzo. Kie my se tak z tym Podsołtysem sytko w niepamięć puscali, nadarzyła sie okazjo no i na tóm nasóm świętóm zgode zaśli my do baru. Diabli nadali bar przy dródze. I tam my se nopiyrwyj kazali po piwie a potym po kielusecku i do pory. Nie było tego duzo, ale było ciepło, rano my nie pośniodali i nogi hnet zacyny sie nóm giąć. No i tak my wej pijani zgorsynie we wsi w te święte dni sioć zacyni. Coby zgorsynie było mniejse pośli my bokiym, polami. Daleko my nie uśli. Śli my miedzóm wroz, obłapiali my sie i bośkali okrutnie na tóm świętóm zgode. Po jednyj strónie miedzy była moja kónicyna a po drugiej jego jarzec. On wej jest słabsy w nogach i go nopiyrwyj zmogło. I lóg, ale ka? No Jędruś, ka ón móg legnąć? Nejiści ze do mojej kóniczyny. Jo mu juz nic nie pedzioł inok telo mioł jasno w głowie, coby legnąć do jego jarcu. Sprawiedliwie. Kie my sie okrzysili, to my sie wartko pozbirali i pobożnie do chałupy przyśli. Moja Franka wyjechała na mnie o to pijaństwo z gębóm, alek jej przetłumacył, ze to przecie z pobozności i radości nóm przysło.

A potym wiys co sie stało? Rekolekcje sie skończyły, jo sie wej ze sytkiego wyspowiadoł, do Świętego Stołu razym z całóm parafijóm przystąpiył. I w niedziele, bedzie tydzień tymu, nas ksiądz do tego nasego przypodku z Podsołtysym na kozanicy nawrócił. I godo, ze sóm tu tacy, co świętych rekolekcji usanować nie umióm, ba pijaństwym zgorsynie po wsi siejóm. A sytka w kościele sie obzirali na mnie i na Podsołtysa. Ej, kiebyś ty był mądry, to byś ty cicho siedzioł. I mnie sie wej, Jędruś, zrobiyło straśnie rzewliwie i gorzko na dusy. A i złość mnie brać zacyna. Myślym se: toś ty nasyj z Podsołtysym niezgody nie widzioł, toś ty o sprawiedliwość między nami nie dboł, a teroz kie zgoda nastała, to mos cosi do gadanio? Widać ze ty, zło krew milóńsko, nijakim prawym chłopskich spraw wyrozumieć nie mozes. To jo sie doł wysłuchać ze sytkiego, Pón Jezus i Najświętsza Panienka mi odpuścili, a ty wykrzykujes? Sobie i mnie i mojemu towarzysowi Podsyłtysowi styd przed ludziami robis? No, pisym ci teroz spokojnie, ale wtedy to mnie targało. Doroz fciołek iść na plebanię prowdy dochodzić, ale mnie baba przytrzymała, bo óna wiedziała, ze mogłoby dojść do kłopotu. Baba wziyna mnie zaroz do chałupy a Podsołtysa wzina jego baba, a moja baba i jego baba to sóm jest ze sobóm siostry. I dobrze sie stało, boby my sie pewnie zaś opiyli a lezeć to by my pośli nie do kónicyny ani do jarcu ino do trowy pod plebaniję. Niegze nóm robi, co fce.

Dzisiok juz nóm troche minyno. Ale zol w sercu mnie boli. Nie posedek dziś do kościoła do nos, ino do sąsiedniej parafije, coby na niego nie patrzyć. Podsołtys tyz, bo jako my downiyj byli nieprzyjociele, tak my teroz z nim przyjociele. Ino se myślym, jaki to tyn człowiek jest. Pewnie, ze niedobrze sie stało z tym nasym pijaństwym. I tak to z tym człowiekiem rzecy sie majóm, jako z kapustóm w becce, kie jóm w jednym miejscu przydusis, to sie z drugiego wysypuje. I jo tyz, kie mi

niezgoda z serca spadła, to mi zaś to zgorsynie zaciężyło. Alek sie przecie ze sytkiego doł wysłuchać.

No tak cię Jędruś pytóm, cobyś paciórz za mojóm duse zmówił. Niegze z nióm bedzie tak, abo tak. A do Najświętsyj Panienki pomodlij sie nojpirwyj, bo Ona nóm ta i dziś nie do zginąć, jako i wtedy.

I jesce, widzis byłbyk do krzty zabocył, przecie zblizajóm się Święta. Posyłóm ci kawołek opłatka i ściskom tak jak wtedy w okopach. Boskim słowem pozdrowióm ciebie i sytkich Twoich

Wawrzek

Doc. dr A. Stępień prosi o wprowadzenie następujących poprawek i uzupełnień do jego artykułu *Filozofia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim* („Znak" nr 171):

1 — s. 1196 — ma być: ks. Franciszek Gabryl i ks. Kazmierz Wais (a nie Gabryk, Wajs).

2 — s. 1198 — w r. akademickim 1951/52 było na Wydziale Filozofii 1078 studentów.

3 — s. 1198 n: na specjalizacji psychologicznej działa też Z. Sękowska (pedagogika specjalna); okresowo zajęcia mieli ks. P. Chojnacki (psychologia poznania) i ks. J. Szuleta (biologia).

4 — s. 1199 — o. Krąpiec był dziekanem w l. 1958/59, 1959/60 oraz 1960/61.

5 — s. 1207 — przy nazwiskach s. Zdybickiej i F. Tuszyńskiej opuszczono: dr.

6 — s. 1211 — niektórzy przedstawiciele nauk społecznych sięgają w swych publikacjach do problematyki z zakresu teorii człowieka oraz etyki ogólnej i szczegółowej (prof. dr Cz. Strzeszewski, doc. dr J. Turowski, ks. dr habilit. J. Majka, ks. dr habilit. Wł. Piwowarski, mgr A. Stanowski).

A. Stępień

SOMMAIRE

TREŚĆ ZESZYTU

Cena zł 24.—

ZNAK

MIESIĘCZNIK